

حاشیه علی بن ابی طالب علیه السلام

۴۱۰۰

۱۴۰

کتابخانه
سرای
مجلس

1223

Söleymaniye U. Kütüphanesi	
Kisim	H. Hürriyyet
Yeni	
Eskenaf	1223

بانی روضه السعای علیه

بزرگوار بقدر اقبال نه در کار
کمر بستن غنای عریضه با دلو کرد

کتابخانه
سرای
مجلس

کتابخانه
سرای
مجلس

نویسنده
پیر محمد
کمالی



الحمد لله رب العالمين . والصلوة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه
اجمعين **قال** السيد الشريف عايد الله بلفظه اللطيف الفاضل آية
اقول الفيض في الاصل موضوع للحالة المخصوصة المحسوسة من الشيء المانع
الناشئة من كثرة وارداه على موضوع وهذه الحالة قلما تنفك عن
التيلان فلهذا اعتبره الواضع في مفهوم الفيض **ورمما** قال السيلان
خارج عن مفهوم الفيض واعتباره في تفسيره لبيان مقدار الكثرة المخصوصة
التي اعتبرت في وضع الفيض لكونه لازما لها بحسب الغالب لا لانه من اجزاء
الموضوع له وهو مقابل الفيض اي الحالة الناشئة من قلة المانع ونضوبه
وقد يستعملان في مطلق الكثرة والقلّة اما مجازا او تعلا او حقيقة عرفية
على وجه الارشاد يقال فاض التمام وغاض الكدرام واعطى غيضا من
فيض اي قليلا من كثر **وقد** يقال الفيض على الجود يقال رجل فياض
اي واثب والمفهوم الصحيح انه حقيقة فيه ويحتمل ان يكون مجازا فقول
فكان آية بيان مرجح التسمية على الاول وتصحيح العلاقة على الثاني وهو المتبادر
ثم انه وجه كون الفيض بمعنى الواسع بوجهين فاشد الالاول بقوله
فكان آية والى الثاني بقوله او هو وصف له آية والمراد من الواسع

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or a note, located at the bottom right of the page.

۱۰۹۰
 ۱۰۹۱
 ۱۰۹۲
 ۱۰۹۳
 ۱۰۹۴
 ۱۰۹۵
 ۱۰۹۶
 ۱۰۹۷
 ۱۰۹۸
 ۱۰۹۹
 ۱۱۰۰

Handwritten signature in Arabic script, likely belonging to the author or a collector.

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or title, located at the bottom of the page.

Handwritten signature or mark.

أما ذات الوهاب أو مفهومه والاول نسب الكلام والثاني امتثال المقام
 اما الاول فلبسائه المناسبة بين ذات الماء العالقي وبين ذات الوهاب
 في التوجيه الاول ولقول له ولما وجهه في الوجه الثاني لان الظاهر رجوع هذين
 الضميرين الى الوهاب لا الى الله تعالى فمرجع الضمير ذاته لا مفهومه كما لا يخفى
 واما الثاني فلبسائه من التفسير لان المتبادر منه في امثال هذا المقام المفهوم
 مع ان الفيض شائع في الجود وايضا الاسم لا يوصف به وان اعطي حكم
 الوصفية آية بضرب من التأويل فلا يفي لمراتب بزيادته
 مجتمعي صرح به الرضى اللهم الا ان يشكك النقل الى المفهوم ثانياً ويمكن
 الاول بدفع مرجحات الثاني بان يقال ان التفسير وان كان يوسم وصفية
 الا ان ظاهر قوله فكان يصرف عنه وان شيوخ الفيض في الجود كور ان يكون
 من جهة النقل ثانياً الى مفهوم الوهاب باعتبار كون الذات ملحوظة في
 النقل الاول بهذا العنوان وبهذا الاعتبار ايضا صرح التوصيف ثانياً
 وحسن اضافة الى الذوارف من غير ارتكاب الى الاضافة ما دون ملائمة
 وبما اعتبار نقله ثانياً الى المفهوم والفرق بين ارادة معنى الاجزاء من
 وبين اعتبار معنى الواسطة لفظ الوهاب المستعمل في ذات الوهاب واضح
 لان الاول بسبب التأويل من جهة العقل بلا دخل من الوضع والثاني بحسب الوضع
 لان الصفات اذا جعلت من عداد الاسماء لا ينبغي منع الوصف عنها رأساً
 بل يلاحظ فيها الذات اصلاً والوصف تبعاً على عكس الصفات المحضة ويمكن
 توجيه الثاني بدفع مؤيدات الاول بان يقال اما ان يجعل الفيض على هذا التقيد

مکتبہ النبیؐ خشتی
منع النواہ

وكتبه في شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٥

باب فی بیان حال

و بهذا ای بلا حطه
معلوم الوری فی نظام
الوایات المستعمل فی الدار
من غزواته

انما هذا الكتاب هو الذي
 كان في يد الامير المؤمنين
 علي بن ابي طالب عليه السلام
 في يوم عاشوراء
 و هو الذي كان في يد
 الامير المؤمنين علي بن ابي طالب
 عليه السلام في يوم عاشوراء
 و هو الذي كان في يد
 الامير المؤمنين علي بن ابي طالب
 عليه السلام في يوم عاشوراء

والله اعلم
بما في
الاصول
والفروع

باب في استعمال النسيئة في الوقوف

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته وجلته
وآياته العجيبة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته وجلته
وآياته العجيبة

منقولاً فيمكن المناظرة بين الذاتين في هذا النقل فلا بد من بيان المناظرة بينهما
كون المنقول اليه نفس الذات او جعل استعارة في بيان المناظرة بين الذاتين
ليس الا لظاهر المناظرة بين النفي والوسب النافي له استعارة النفي في مفهوم
الوهاب لانه اذا قيل مية مشتركة بين الذاتين يظهر وجه الشبه بين النفي
والوسب اذا تشبهت بينهما لا يحسن الا بعد ان يتجلى مية الذات من حيث
الوسب ولما من حيث النفي فيما تشبه بين الذاتين ليس بالنفي
ما هو المقصود لانه مقصود في نفسه فالوسب بمنزلة اللازم وشبه
بالنفي في المنة اللازمة لهما احاطة في محلهما ظهور رجوع الضمير الى
الوهاب وان كان يتقضى بيان المناظرة بالنسبة الى الذات كقولك العلة
من المناظرة كاف في استعمال لفظ النفي في مفهوم الوهاب نقلاً او
مجازاً امر سلا على ما يقتضيهما التوجيه الثاني اعني قوله او هو وصف وعلا
التمثيل بين فاضلة النفي اضافة معنوية محضة اما على الاول فلفظ واما
على الثاني فلفظ معنى المضى او الاستمرار منه او جعله من عداد الاسماء حتى
يكتسب التعريف من الاضافة فيصح جعله صفة له تعالى ولكن كحل النفي
بدلاً من لفظ الله تعالى وكذا سائر الصفات التالية له **قوله** او هو وصف
آه هذا هو الوجه الثاني في استعمال النفي مع الوهاب وعطف على
جزء الفاعل في قوله فكان فيكون مجموع المعطوفين تفصيلاً لاستعمال النفي
في الوهاب على ما نقل عنه من ان النفي منقول الى الوهاب اما بواسطة او
بغير واسطة ومن ان النفي استعير اولاً للمواهب ثم نقل عنها الى الوهاب

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته وجلته
وآياته العجيبة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته وجلته
وآياته العجيبة

والم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته وجلته
وآياته العجيبة

وحاصل هذا الوجه ان النفي وصف للوهاب بنعت مواهبه اي وصف
ما هو ذله باعتبار نعت مواهبه اي توصيف له بهذا الاعتبار وذلك
باشتقاق النفي من حيث اعتبار النفي نعتاً لها بان يستعار النفي
لصدور مواهبه على وجه الكثرة والتجاوز عن الحد ويشق من لفظ النفي
حتى يكون وصفاً لذات الوهاب بالقياس الى حال مواهبه وهذا القدر
من حقه العلاقة يجوز ان يستعمل النفي في مفهوم الوهاب ان يقول
قوله او هو وصف اي اطلاق لا سم نعت المواهب عليه اما بطريق المجاز
او بطريق النقل ونعت المواهب هو النفي لانه شبه صدور ما على وجه
الكثرة والتجاوز عن الحد بنفيان الماء بل باعتبار اضافتها الى الوهاب
كما في الوجه الاول واستعير له النفي واشتق منه النفي في فضاء النفي بهذا
الاعتبار نعت المواهب وهذا الوجهان تفصيل معنى قوله استعير اولاً
في المواهب وَايراد لفظه في بدل اللام اشعاراً بان المستعار ليس
المواهب لانه يقال استعار كذا لكذا لانه فاعلم ان لفظه في
محو الظرفية وان كان المراد منها معنى اللام على ان يكون المستعار له
نفس المواهب يكون المراد من نعتها اسم المستعار لها فيكون هذا توجيهها
آخر مغاير للتوجيهين السابقين ويمكن ان يكون معنى او هو وصف له آه
او هو اسم مطلق عليه نعت المواهب الذي هو الصدور على وجه الكثرة
والتجاوز عن الحد فانه شبه ذلك الصدور بمضال الماء فاستعير له
النفي واشتق منه النفي من كسبه نقل الى الوهاب اذ المناظرة بينهما

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته وجلته
وآياته العجيبة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته وجلته
وآياته العجيبة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته وجلته
وآياته العجيبة

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره

وان ارد منها معنى المفعول او الاستمرار فلا يكون ان يكون مفعولا تعالى قطعا ونقل
 عنه يكون ان يكون المراد من الوصف المذكور فيه اطلاق النفاذ على تعالى ان فتح النفل
 واما ما نقل عن شرح رحمة فكل اخر وهو ان يستعار المياه المنفصلة من الماء
 النفاذ لذرات الوجودات استعاره بالكناية ويجعل النفاذ استعاره بجملة
 مستعملة في معناه المحتسب على ما حقق في موضعه وهذا توجيه معار لما ذكره الشرح
 رجاء من التوجيه هو الذي يقبله الذوق السليم والطبع السليم **قول** والنفي الاطلاق
 آه يعني ان النفي في اصطلاح الحكماء يطلق على فعل فاعل منع من الفعل دائما وتتر
 عليه غايات حميدة من غير ان يكون غرضا للفعل قصد الفعل لا جود والمراد من اليوم
 عدم الانقطاع حينما لا حيال لانه هو المتبادر عند الاطلاق فخرج به فعل النفاذ
 والتأني على القول بكونه غير معلن بالاعراض وايضا فعلا لا يترتب عليه غايات
 حميدة وايضا المتبادر من التعريف كون ذلك الفعل بالاختيار وبهذا خرج
 ايضا الافعال الطبيعية التي لا تنقطع حينما لا حيال وقول بعض اهل التجديد
 من الفعل او يتصف كصفة الفعل فالدوام اما تجددى او شتوتى ولم يرد انه يميل
 ذلك الفعل دائما لان الدوام بالمعنى الى الفعل الواحد لا يتصور لانه اما
 يصح ذلك اذا حل الدوام على التجددى واما اذا حل على الشئ فالدوام
 بالمعنى الى الفعل الواحد ثابت بناء على ما تقر في الحكمه من بقاء التأثير
 بقاء الاثر من غير لزوم تحصيل كمال لان هذا المعنى يحتاج الى تدقيق حكيم لا يأتى
 مقام التعريف وايضا لا يصدق النفي على الافعال التي ليس لها دوام شئ
 اللهم الا ان يقال المراد من دوام مفعولية الشئ دوام مفعولته نوعه وان كان تجدد

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره

منه لئلا يترتب منه ان لا يطلق النفي على فعل ليس له دوام شئوتى بحسب شئته ولا بحسب
 نوعه بتجده الا مثال منه مع ان الظاهر ان يطلق النفي على كل فعل للفعل الذي يفعل
 وانما سواره دوام شئوتى بحسب شئته ونوعه لا بد ولا ذاك فالظاهر
 على ما هو المتبادر ان يترتب على فعل منزلة اللازم مراد منه معنى يتجدد منه الفعل
 او نصف كحقيقته وفعله في هذا المقام حاشية وهي ان يطلق النفي
 اصطلاحا على اتصال ذلك الفعل ودوامه فالنفاذ هنا على قياس ما هو اطلاق
 على ذلك الفعل نفسه فومعنى النسبة **قول** ذلك الفعل الى الفعل المذكور به دليل
 قاطع على ان المراد من الفعل هنا هو الاثر لا المعنى المصدرى كما لا يخفى على المتأمل
 والمراد من اتصال الفعل ودوامه ترادف الاثر بحيث يكون نوع الاثر متصلا
 وانما في ضمنها يرشد الى قول فانما على الدوام فائضة **آه** **قول** لا يوجب
 ولا غرض ان قلت من علة العوض يستلزم من علة الغرض وبالعكس ذلك عوض
 بفعل لاجل فهو غرض وكل غرض عوض بناء على ما تقرر من مدبرهم من ان الغرض كعب
 ان يكون وجوده اصل للفعل من عدمه والا لم يصلح ان يكون غرضا فيلزم ان
 يكون الفاعل للغرض مستغيضا البته ولهذا انفوا الغرض من افعال الله تعالى
 قلت فائدة اجمع التاكيد والتخصيص على ما اعتبر به في مفهوم النفي وايضا
 المتبادر من العوض في العرف هو الشئ الذي يجاوز من الموهوب له الى الوهاب فيكون
 اخذ من الغرض على المتبادر من العرف ففيه لا يستلزم من الغرض **قول** ومن قولهم
 اى ومن المعنى الاصطلاحي لان هذا القول لا رباب الاصطلاح وهم الحكماء
 وايضا هذا الكلام شائع في بيان ما اخذ الاشتقاق ولا يمكن ارجاع الضمير الى المعنى

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الذي لا يمكن ان يكون له غيره

صحیح: دیو شری و افشاری
سنه ۱۲۰۲

هو العمل العاشر بنسبته الى المراءى في الكمال والافضل
منه فلهذا كان الاول على ما هو عليه ايضا من تمام مع
الغاية في كل واحد من هذه الاعمال العشرة

19

[illegible]

حقیقہ کما هو المتبادر در علم ظاهر کلامیہم فلنک

فعلک الافعال مرتبط بالخسار

فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

فان تم ثم ثم المشهور انه لا فرق بين العلة الغائية والغرض بحسب الذات
بل الفرق انما هو بحسب الاعتبار فان لا جله الفعل اذا اقتته الى ان العمل
مقصود ذلك العلة من ذلك الفعل يسمى غرضه واذا اقتته الى الفعل حيث
ان وجوده انه مني علة له يسمى علة ومر حيث ان ذلك الفعل ما يتصور فيه
عليه سواء ترتب في الواقع او لا يوصف بالغائية واما المستفاد من كلامهم
الغائية الى ان يمكن ان يحدث بالفعل ويتفرع عنه والى ان ليس كذلك ولهذا زعموا
ان المبدأ الاول غاية لجميع الاشياء كما هو مبدا له وقال في شرح الاشارات الغرض
هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية اراد بالغاية في المضاعف
الغائية لا الغاية التي بمعنى المصلحة المترتبة على الفعل لان الغرض لا يجب ترتيبه على الفعل
فلا يكون اخص مطلقا من الغاية بمعنى المصلحة المترتبة ولما كان يتكلم في هذا المبدأ
الفعل والفعل الاول لزوم العبث في فعله تعالى لولا الغرض وان في هذا الاية
والاحاديث المشعرة بالاعتل اشارة الى جواها بقوله وان كانت مستمدة على علم
ومصلح آية وتقرره ان العبث ما هو فاعل عن الغائية في الواقع او عن العلم بها
وافعال الله تعالى لما فوائده كثيرة راجعة الى العباد والله تعالى عالم بملك الفوائد
وترتيبها عليها من غير ان تكون محلة بها ان واقعه لا جعلها ومنسظر ابناء انا ما هي
المستامة بالحقم والغايات المقصودة بما ذكر في الاحاديث والآيات **قوله** وبقي
غايات آية اعلم ان الامور المترتبة على الفعل يسمى غاية ونهاية باعتبار انها على طرف
الفعل وفائدة اذا كانت نافعة للفاعل وغيره وحكمة ومصلحة اذا كانت مستمدة
على نوع اتقان وصلاح وهذه كلها يعم الاختيارية وغيره لكن الاخيرتين لا يتناولان

المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

لأنهم

فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

من غير الاختيارية الا لما كان الايجاب فيه ناشيا عن علم اتقاني كما قال الله تعالى
على اصل الحكم دون الافعال الطبيعية والاجبارية وهذه المذكورات قد يوافق
الغاية الغائية والغرض وقد يجادل فيها وبين العلة الغائية والغرض عموم وجه
وقد يستعمل الغاية بمعنى العلة الغائية وقد يكون بمعنى الفائدة وقد يستعمل الغرض
بمعنى الباعث سواء تصور ترتيبه او لا بل يكون حامل الفعل فقط مقدم الوجود
عليه **قوله** اما فاض علينا من المبدأ الفاضل بحسب وقائي مباحث الفاضل بعد التفكير
في ازمنة طوال واوتنه عواض فاحكم بينا وبين الحق بما انت قاض **قوله** ثم انه
للاشارة الى براءة الاستعمال آية براءة الاستعمال من كون استعمال الكلام منسحق
ناظرا الى ما سبق له ونشيرا اليه بخصوصه والاتي به كذلك وذلك للاشارة
قد يكون على وجه التصريح كما اذا اورد في اول الكلام عبارات تدل على خصوص المقصود
بصريته وقد يكون على وجه الاشارة كما اذا اورد عبارات دالة على خصوص
المقصود لا بصريته بل بالاعتناء كالعبارات الدالة على نوع المقصود او جنسه فان
فيها اشارة الى خصوص المقصود وهي البراءة لكن تلك الاشارة ليست مقصرة
بما في الكلام بل هي بطريق الاشارة ايضا لنوع خصاتها ولا فساد في تعليق
الاشارة بالاشارة ثم لا يخفى ان ما نحن فيه من التيسل ان في اوله دلالة في
صرح العبارة على خصوص المنطق بل العبارة دالة بصريتها على العلوم الحقيقية
وبينهم منها المنطق اما لانه نوع منها اوله متعلق بها من حيث الالة فلما
الى هذه النكتة قال رحمه الله للاشارة الى براءة الاستعمال عن غير المنطق
التي هي لاشارة الى المقصود حاصل بما ذكر لكن بطريق الاشارة دون التصريح

المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

المراد
بالمفعول
الفاعل
فيكون
المراد
بالمفعول
الفاعل

اصحاح في معرفة احوال
فان من احوالهم انهم على
معرفة السعد والشر
من غير علم

ولكن ان تقول انما قال للاشارة آية بآية على ان البراءة ليست مقصورة على
 بل هي مقصورة بالتبع اذ المقصود الاصل هو التمجيد والاشارة قد تطلق على المقصد
 بالتبع وان كان المقصود بالتبع مصحفا في الكلام ايضا وتجزا ان يكون لفظ الاشارة
 متحتم اشارته الى اللفظ الاشارة معتبرة منهم براءة الاستحلال او هي مسالة
 في التعبير اصل الكلام ان يقول للبراءة التي هي الاشارة ولك ان تعد الصفا
 اي اشارة الى المقصد براءة الاستحلال ولا يشبهة ان المقصد غير مصحح به وان كان
 البراءة مصححة فكلوا لاشارة الى المقصد نكتة التخصيص بعد التعميم **قول** بل تلك
 العوارض آية اي من فاضتها اذ الالهام افاضه وليس من العوارض المقصد
 فان قلت في الصحيح اذ حمل الفاض على معنى الالهام لا على المعنى اللازم قلت
 الدلالة لا التزايية كافية في ذلك واعلم ان في ذلك التخصيص مع اشارة
 اشارة الى البراءة رعاية لمس التخصيص بعد التعميم **قول** واداب آية فسر الالهام
 بهذا الوجه اخر اذ اعلم المعنى المشهور وهو انما هو المعنى في الروع بلا استفاضة
 ما هو متقول عنه من انه لم ير وبالالهام ههنا القام المعنى في الروع بلا استفاضة
 كما هو المشهور انتهى وانما لم يعتبر بالمعنى المشهور لعدم مناسبة المقام لعدم
 ظهور الاشارة الى البراءة في اذ المعنى هو قوانين طرق الاكتساب ولا يشبه
 العلوم كاصله بدون الاستفاضة ولذلك حمل المعارف على العلوم بالمعنى
 الاعم لا على احد معانها المصطلح مع انه لاجبة بمعنى التخصيص **قول** اي انما يشبه
 فسر العلوم بحقيقة بالثابتة لان الحقبة بمعنى الثابتة من حق الامر اي ثبت فزيد
 التاء للمالقة كالتحضية واحارها الشريف به على لفظ الحقبة لانها اشبه بها

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

وہ جو ان کے منہ سے نکلتے
سخت لاکھڑا کر
ابنہ لا پائیا کیوں
بہ دل آواز
یعنی خاصاً کہ وہ لالہ کو کھینچ کر
کھینچ کر

فانما بالذات هي صفة
الشيء في شئ
المقتضى
عنوان

بينهم والعلوم الثابتة هي التي لا تقبل بتبدل المثل والاديان ولا تختلف باختلاف الالسن والبيان **قول** المطابقة للشيء في انفسها المراد من الاشياء الماهيات التي تتعلق بها العلم تصورا لها او تصديقا باحوالها ومطابقة العلوم لها اما في العلوم التصورية فكون تلك العلوم التصورية صورها محاذية متحدة بها بالماهية واما في العلوم الصدقية فكونها صورة محاذية لما عليه تلك الاشياء وقيد في انفسها لاخراج الحدود والاصطلاحات والصدقات المتعلقة بالعلم الاشياء باعتبار معتبر وجعل جاعل فان المطابقة للشيء فيها ليست مطابقة لها في انفسها بل بحسب اعشار المعتبر وتوصيف العلوم كهيئته تلك المطابقة اما بناء على فهمها من تاء المبالغة او بناء على الواقع لان العلوم الغير المتغيرة لا يكون الا كذلك وتوالت انفسها صفة للشيء احوال عنها وتجزأ عن غير متعلقا بالمطابقة ومآل المعنى واحد في الكل **قول** فائضة من تلك الحضرة اي على الوجه الذي حققناه فلا ينافيه قولهم ان فيض العلوم على امرأة الثانية من جوهر عقلي هو غزاة لها وقول اما بالاستفاضة اي من الكتاب وغيره من الاسباب اشارة الى ان النظر او غيره معد للتمسك لفيض العلوم المستفاد من المبدء الاعلى موجه لها فلا يتوهم ان الافاضة انما تصور في الضرورية الى الاستفاضة فيها واما العلوم الحاصلة بالاستفاضة فانما تصير حاصلة باسبابها **قول** وعقبة آه بيان لكثرة العطف في دنيته واهب آه وكان يحل عطفها على سبعة اوجه عطفها وحدها على الثانية وعطفها عليها مع الاربعة اما على سبيل الاجماع او الانفراد وعطف مجموع الاخيرتين

فلا فائدة في ان يقال ان لا حظ الى النقصان
بما جازى الى ان حال ان عدم المطلق في النقصان
حاصل النقصان باعتبار ما يبرز من النقصان
بان هذا النقصان صورة لما حصل منه من عيب فانه
هذا النقصان كانه من النقصان فيكون
صورة من صورة النقصان فيكون
فلا فائدة في ان يقال ان لا حظ الى النقصان
بما جازى الى ان حال ان عدم المطلق في النقصان
حاصل النقصان باعتبار ما يبرز من النقصان
بان هذا النقصان صورة لما حصل منه من عيب فانه
هذا النقصان كانه من النقصان فيكون
صورة من صورة النقصان فيكون

ای باب اعتبار استفا و تکرار اللفظ
منشأ منه

وكل الاله على الصلح
استوفى كل ان في
من مرات النظر
تحت النظر
على ان في
من

قال الاستمضاء عن طلب ما سزا

وكل ما اختلفت فيه
الاشياء من
كل واحد منها على حدة

فالحسابات والخصومات والخصومات
حتى تحصل لفظاً أو كتاباً أو حساباً
أو نوحاً العقل خارجاً عن المصطلحات
اصطلاحاً

القرينة في الترتيب لم يرد في النص
على الظاهر والقاعدة في الترتيب
البيت من على غيره

على مجموع الاوليين كما في قولنا في الاول والاخر والظاهر والباطن و
عطفها وحدها على الاول وعطف الاخيرتين على الاول اما على سبيل اجتماع
او الانفاد ويقول فيما في القريتين ان آه اندفع الثالث الاول بقوله
مع ان الثالث آه اندفع باقى الاحتمالات كما نزل عن من انه اندفع بما ذكره
اولا العطف على الثانية وما ذكره ثانيا العطف على مجموع الاولين انتهى
وهذا اشارة الى ما ذكرناه الا انه ذكر المنفع بالاول على وجه الاحتمال
وذكر واحد المت اندفع بالثاني لكونه اظهر الاحتمالات في العطف وترك
الباقى لكونه معلوما بالمقايضة واما كون التاكيد والتقرير مانع من العطف
فبما في فقه فقلت ان الرابعة تقرر الثالث ايضا لان رفع الدجاء
لا يكون بدون مسبب كجوة فلا يصح العطف بينهما ايضا فقلت ان موجبة
كجوة من العطف البعيدة لرفع الدرجات فلا يكون التبرير بينهما كالسفر بينهما
وبين الالهام كما لا يخفى على ذي فطنة وهذا القدر من المقرر لا يكمل الفصل
بل لا يجوز كما يعرفه ارباب الذوق وايضا تقرر الثانية من المقصود
لا غير لانها المعنى الثاني من القرآن كما دل عليه المحقق بقوله صلى الله عليه
والله اعلم من العوارف لبراعة الاستدلال ثم عقبه بالاخيرتين لانها تقرر
ويؤكد انه والفصل باعتبار التبرير ليس امرا ضروريا في كل مادة وانما يحسن
رعاه في الكلام بحسب الحاجة اليه فيما هو المقصود بالاصالة للتكلم فليعتبر
المقرر بين المقررات لانها ليست منصودة في الكلام بالاصالة ثم المراد
من المقرر والتاكيد من الشئين هو ان يكون احدهما بحيث يكون له دخل في

هذا هو المقصود من قوله
على مجموع الاوليين

فانما هو المقصود من قوله
على مجموع الاوليين

هذا هو المقصود من قوله
على مجموع الاوليين

في وجود الاخر بملازمة ظاهرة بينهما اما من الطرفين او من طرف واحد لا الدلالة
عليه ولا الايجاب لوجود المقرر فلا يرد ان موجبة كجوة لا دل على الالهام
ولا وجه فقلت التعرض لتقرير الثالث ككاف في المقصود فوجه التعرض
لتقرير الرابعة قلت وجهه اما تأييد تقرير الثالث بتقرير ما عطف عليه
يرشد الى قوله عطف او هو اشارة الى دفع عطف مجموع الاخيرتين على الثاني
وهذا ظاهر اذا تقرير الثالث فقط وان كافيا في ذلك الا انه تعرض لزيادة
الايضاح ولك ان تقول المقرر موجب للفصل حاصل بمجموع القريتين فاذا
تعرض لهما فكانه قال لمجموع ثابتي القريتين بحيث هو مجموع آه ويحصل
المطابق ايضا لان مقتضى فصل المجموع من فصل اجزاء حين هو ضرورة
فان وصل اجزاء خال كونه جزءا يمنع فصل الكل قطعاً لان فصل اجزاء من فصل
جميع اجزائه الا ان المتب در من عبارة الشرح بيان سور كل واحد من القريتين
على الانوار حيث بين عدة السور في كل منها على حدة واما تعرض للعطف بقوله
عطفها احداهما على الاخرى فينبى عن عبارة الاجتماع تامل واما تقديم القرينة
الثانية على الثالثة مع ان الثانية سوقت على الثالثة فاما الضرورة رعاية
السبق او رعاية ذكر الثانية على التخصيص عند ذكر الالهام للعلم التي ذكره هذا
ان عدة ترك العطف الشائع في امثال هذا المقام سواء وجد بينهما المقرر او لا هو قصد
الاشارة الى استقلال كل من القريتين وكفايتهما في التوحيد المقصود في المقام والايضا
الاشارة الى ذكر الصنات الكالية بعد ذكر ما هو وادف فيها فكان ذكر التوحيد بعد
استيفاء حقه مرة يرشد الى ما ذكرناه ترك السبع الاول في القريتين الاخيرتين

هذا هو المقصود من قوله
على مجموع الاوليين

هذا هو المقصود من قوله
على مجموع الاوليين

هذا هو المقصود من قوله
على مجموع الاوليين

هذا هو المقصود من قوله
على مجموع الاوليين

قوله ذلك الالهام الصحيح اسقاطه والاكتفاء بضمير في متوقف لان ضمير عمدة راجع
 الى الالهام فلا وجه للاظهار لانك اذا قلت جاءني زيد فضرته بعضا
 رددت انك كلف كون الكلام سمياً قبيحاً فافهم **قوله** يناسب الاول في مطلق
 العموم اي عموم متعلقها وكذا المراد من خصوص خصوص المتعلق وانما قيد العموم
 بالمطلق لما اشار اليه من عدم تعلقه بالقرينتين في العموم ان قلت مجرد التنا
 في امر لا يتوقف تأكيد امره على الفصل بل ربما يصح الوصل وكسنة على اثنين في موضع
 وايضا لا يلزم من مجرد التناسب التفصيل ولا يصح تفويجه عليه قلت كل واحد
 من الاولين يبيّن لغرض مخصوص فالاولى للادلة على عموم قضية الثانية للادلة
 على ان حصل العلم بوصف لا يوجد في غيرهم فالخير بان يؤكد انهما في هذا
 الغرض تأكيد امره على الفصل ولما لم يذكر المطلق في الاولين وذكر في الاخير
 فصلناهما نوع تفصيل ذلك ان بول لما كان المراد من ذوات العوارف
 هي الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات الفاضلة على مطلق الموجودات
 دخل فيها حيوة جميع العالمين على وجه الاجمال فلما ذكر موصية حيوة العالمين على العموم
 ذكر تفصيلها اكدت الرتبة الاولى في ذلك المقدر من العموم وفصلتها بعض
 التفصيل على وجه العموم فلذا افاك نوع تأكيد وتفصيل خلاف ذلك رافع درجاته
 فانه وان اكد الاولى وفصلها ايضا باعتبار بعض العوارف اذ الرفع كالحيوة مجردة
 الكمالات التابعة للوجودات لكن ذلك التفصيل ليس بحسب العموم تأكيد الاولى
 وتفصلها بحسب العموم هو المقصود لان تعميم الاولى مقصود فيجب تفصيلها وبما
 ان يعتبر نوع عموم ولا شك ان ذلك التأكيد والتفصيل مترادفان مترادفان

الشيء هو علم العموم

فلذا رتبها على المناسبة في العموم لا على الدخول مطلقا وكذا العلم بالمعارف
 مخصوص بالعلماء وسبب رفع درجاتهم على الخصوص فهو شتمل على رفع درجاتهم
 على الخصوص شتملا اجاليا فلما ذكر رفع الدرجات على وجه تخصيص العلماء
 اكد الرتبة الثانية وفصلها بوجه باعتبار خصوص المقصود في المقام فلذا
 رتبها على المناسبة في خصوص وليس مراده ان مجرد التناسب في الخصوص
 يوجب التأكيد وتفصيل الموجب للفصل **قوله** حيث عمت الملائكة والشهدين
 اي الناس وجمعت لانها تعللان في الارض والتعلل هو الشيء النفيس المصنوع العالم
 اسم لذي العلم من الملائكة والشهدين كذا في الكشاف وقيل كل ما علم به الخلق
 من الاجناس فخصص الملائكة والشهدين مع ان التعميم يناسب غرضه اما
 لاختياره النعم الاول اذ لان هذا القدر ثابت على كل قول وكاف في
 المطلوب الذي هو المناسبة في مطلق العموم اولا حقيقة اجمع ان لم يتنا
 التعميم لغرض ذي العقول الباقية بل يصار اليه عند الضرورة ذلك ان يقول ان
 العالمين منها محمول على الكل بطريق التعليل كما قيل في قوله عز وجل الحمد لله
 رب العالمين والمراد من حيوة ما لكل من كماله اللائق به اولى قوة تملك
 ذلك الكمال فيحصل كمال المناسبة بحسب العموم بين الاولى والثالثة **قوله**
 يناسب الثانية في خصوص آه ان حمل جنان المعارف على العموم الثابتة مطلقا
 كما افادوا فالقرينتان متساويتان في الخصوص ان حملت على الاخص يكون العلم
 المذكور ثانيا كذا في رعاية المناسبة بين اللاحق والسابق كذا في بعض
 العالمين بالناس كذا في ما خذ منه وهو قولنا والذين اتوا العلم درجات

لا يلزم الاشارة في الخطا حيوة

العلم على كل واحد من العالمين
 الفاضل على العالمين على العالمين
 فلا سال عالم زيدا وعالم زيدا
 العلم انما بالاجاز

نظر في كماله وفردانية

على تسمية الالهام المسمى المشهور
 منه على

أولية الحبيب نزلنا وروح آية الله
 ابدا اذ انزلت فيك لتفردا
 من الناس اولادنا عيسى عليا
 على الاعداء والي
 المشهور للاب
 (Signature)

فالا لتمام ايضا يخص به رعاية المناسبة وان عظم عظم **ففيها** نوع تفصيل
وتأكيد آية اى لو كره وعصل آحاد والاخير تنبأ آحاد الاولين بطريق الترتيب
على ترتيب المخرج عليه وانما ذكر التفصيل لانه كما تكيد سبب التفصيل هذا ما الذي
من تحرر كلامه وتقرر مراده مع زيادة كمال المقال وتتميم لما وقع فيه من شأنه
الاختلاف عما كان لو فهمت تفرد بالنبوة عن مضايقي الشبهات **فول** **ففيها** **ففيها**
اولا على نعم العامة وخاصة اى بالعلماء وهى المدلول عليها بالقرنة الثانية
والرابعة كما ان الاول والثالث يدلان على نعم العامة هذا اذا اعبر العو
والخصوص في ذوات النعم باعتبار متعلقها كما هو المتبادر من العبارة اما اذا
اعتبر امر حيث المفهوم اعني الاطلاق والتعيين فالمدلول عليها بالقرنة الاولى
هى نعم العامة اى النعم الملحوظة على وجه عام وبالقراءة هى النعم الخاصة
اى المقيدة بعقيد خاص وفيها حواظر لمن اجمالى على كل النعم والتفصيل على البعض
اللامم واستفاط الواجب مع ايقار حق الشكر بما يليق ويناسب **ففيها** **ففيها**
بالعقيد الذى منه نعم الاقتدار على المشروع فيه ويستجلب المريد الذى منه النعم
لتمامه والاول يلج الى قوله عظم ان النعم اواندكا وايد الوحش فهدوما
بشكر والثناء الى قولنا ولن شكرتم لا زيدناكم وفيه دلالة على ارتباطه
ايضا **شرح** وخليفته في خلقته كوز عظمها على خير وعلى البرية وقول الله
سيد الانبياء على الاول بناء على الواقع وعلى الثاني استفاد من المصالح المقدر
وهو خير ونحو ان قصد الاستغراق في اضافة خليفته بالاعاف على الاحتمال
الاول وبالبناء على الاحتمال الثاني حتى يكون المراد كافة اهل الارض بالاعاف والاعاف

۴۴

[illegible][illegible]

من ان الصلوة المستجابة

فانصرف ما نؤمن من الخائفين منه على عتق

فانهم **قول** وعلى اتباعه فسر الال من بين معانیه بالا اتباع مطلقا ليعلم الصلوة للصلاة ولهذا اذا قرأ بهم يحيا رحله على اهل البيت **شرح** خير ان النصب حال مؤكدة فعند فائدة الصفة لكل اللفظ ان تعال خير الال بلام التعريف لتكون صفة للال المعروف المذكور قبله **قول** لا الفوز بذلك المقصود والى الارتباط والاحكام لما سطر عليه من ان قول الغيبي من ذلك بجواب المقدس لا يحصل لنا الا بتوسط من لم ينزل عنده وزلغى والمشهور بين اصحاب الحديث ايضا انه لا تاثير للدار الآخرة الصلوة على النبي **قول** لما نفي التأنيد عرفنا فيه لقوله بعد اى بعد من جهة العرف والتأنيد احتج فان امثال هذه العبارة فى امثال هذا المقام مما نفي التأنيد احتج فى العرف لانه قد حوت العادة من الناس ان يعيدوا دعواتهم با امثال ذلك قصد التأنيد احتج بانه على ما تقررنا او لا مهم من هذه الاشياء دائمة لا يتقطع فيه لقوله التأنيد حتى يكون معناه بعد التأنيد العرفى اى ما يقع فى العرف تأنيدها لانه اذا هذا المعنى لا يناسب مقام المبالغة وانما قيد الصلوة با بعد الامر من تأنيده على الترويد اذ هو اول على التأنيد من المقصد با بعد الامر من تأنيده او مجموعهما معا كما لا يخفى **قول** من السرايب اى من هذا القبيل وليس هو السرايب بعينه او هو نوع منه فلا كالت فى الصحاح **قول** اما على توهم آه ناشيا عن كثرة استعمالها مع بعد فى فصل الخطاب وهو المصحح ايضا للحذف والتقدير ونظرة قول الشاعر بد الى انى لست يدرك ما مضى ولا سائى شيئا اذا كان جانيا فان قوله وسائى بالجر عطف على مدرك بتوهم دخول الباء عليه لان دخول الباء فى خبر ليس كثير ان قلت على تقدير التقدير ما وجه الواو مع اما مع ان العطف لا يستلزم

سواء كانت في الواقع كذلك أو لا فاذ كان
مستند استناده اليها بعد الحذف
لا يصل الذوق بما قاله من ان
التي بعد غفران احمد انما يصح على قاعدة
الحكمة دون الفلسفة التي دونها الحجة
وانما لم يجعل المستند عللا لان الكلام البرهاني
الذي ينبغي ان يترك في فلسفة لا ياسب
منه انما هو والمجاورة
والا لكانت في المنهج
مضغطة الفلسفة
والبرهان
منه
على

فتن الصالح الامام الغفر له في اقول الهند
واقول كاذب في بعض النسخ والبرهان
البرهان والبرهان الغفر له
نزهة بعض الهند

بسمه تعالی
از درگاه حضرت علی (ع)
در روز دوشنبه ۱۳۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

تتأخر قلت هي عاطفة على ما تقدم بتأويل اخت لها كذا قيل أما بادي بدئ
فالحمد لله النياض آه واما بعد آه وهذا كما قال صاحب المفتاح واما علم
البياض بدون سبق اختها فاول بعض الشرح بما ذكرناه لا يتل هذا
التأويل يصح في عبارة المفتاح لانه سبق هذا الجاهل يكون اما مع اختها المقدر
تفصيلا بخلاف ما نحن فيه لانا نقول كذا ان يكون التفصيل لمجمل جازية فمن
المكتم ولا يلزم ان يكون هذا الاجمال مشعورا به للسامع وان كان الظاهر
من كلام بعض الآباء ولكن ان نقول الواو للربط الصوري بين القصتين
بدون ان يعقد بهما التشريك في المعنى الذي هو حقيقة العطف عند الحاجة وبما
نسبته بينهما التي بها صح العطف بين الجمل عند ارباب علم المعاني ويقال لمثل
هذا العطف عطف المقصود على المقصود ولا تنافي بينه وبين الاستيفاف الذي يقصد
اما مع ان فيها فائدة التوضيح ان قيل انها جمل بها بعد حذف اما من النجاة
من سمي هذه الفاعل منبهة لنفسها على عدم اضافة بعد ال ما بعد ما فعل هذا
ال توهم اما او بعد ما قول جاث راليه آه من رفعة العلم والاشارة
اليها بقوله ملهم آه لان التحصيل بعد التعميد يدل على شرف المحض وبقوله رفيع
آه لان ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فيكون رفع درجات العلم
رفع رفعة درجات العلم ولكن ان نقول المراد من المثار راليه هو ما راليه
براعة الاستعمال مناسبا لقوله وللاشارة الى براعة الاستعمال آه ويكون
ق بالانتقال الى الترغيب فيما هو بعدد والترغيب في مطلق العلوم لتمامه
فيما هو المقصود لانه المقصود بالتصريح وتهدية اثبات الحكم للعالم لا للتفصيل

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

المقصود بالبيان ليكون الحكم واقع واكثر في النفس أسلوب شائع فيها من البلفاء
وعلى القدر من الفاعل وعب المعطوف عليه قوله وان اخل اما التفسير ما تقدم من قول
وقد صرح او للتعبير بنا على ان كل قول صرح على قصد التصريح على ما يظهر
في امثال ذلك شرح على تشعب فتوئها اضافة القول الى العلوم ما بطون الامام
الثاني لانها نفس العلوم او حل العلوم على الاجناس او كجس سائر على ما قالوا ان
اللام اذا دخلت على الجمع يخصص للجنس ولكن ان تحمل القول على الاجزاء المتفصلة
قوله بالتسكين لانه بالتحريك معنى كذا **قوله** رفعا آه يريد ان كثرة الشيء قلته
مطلقا سواء كانت بالنسبة الى الشيء نفسه او الى وقوعه في ايدي الناس سيما اذا
انضم اليها الكثرة والقلته باعتبار الطريق يوجب حكم الوهم بما ذكره سواهم
ذلك الحكم صادقا في نفس الامر ولا هذا وقد حمل في هذا المقام وجه اخر منها
انه اشار الى صعوبة تيسر العلوم يعني انها وان كانت صعبة التحصيل لكونها اولا
متفرقة ذات طرق متشابهة لكي لا يدلل النفس من ترك ما عادت من الرغبة على الصعوبة
الاسهل والسع في تحصيلها لانا ارفع الطالب ومنها انه اشار الى سهولة طلبها
بسبب كثرتها وكثرة الطرق الموصلة اليها خال الطالب على تحصيلها ورفعا
لما قرر في الاول ان لها صعوبة المأخذ بعدد المتساوول لتلايفه اجمد في طلبها
ومنها انه اشار الى اجمع بين التفصيلين لان الكثرة ايضا فضيلة يدل قول
الشعر وانما العزة للكثرة ومنها انه اشار الى شمول الحكم بالارفعة والافعية
بجميع انواع العلوم دفعا لما قد يرد على الوهم من ان اشتركت جميع انواع الشيء
في الشرف مستبعد جدا اذ بين الانواع تفاوت كثير بعضها اخس وبعضها اشرف

كما قال السيد الى كمال ثم
اسم السلام عليكما صح

آه في ذلك
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

المقصود

العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم

فكيف يتشارك جميعها في الشرف تأمل فان القول ما قالت هذا قولك اذا اكثر
اي من جهة نفسه وطرقه كما يدل عليه الاطلاق او ترك الكثرة من جهة الطرق قصد
الاختصار اذ يدل عليها اخذها في العلول وكذا الحال في قولك اذا قيل آه
الى التزيب آه فكأن ترغيب في المقصود مرتين جميعا واجمالا اذ اذا انفصل
قوله في قول من بينها آه لا شك ان قوله علم المنطق بعد ذكر العلوم مطلقا
سيما اذا انضم اليه قوله بينها واحتمل مع ملاحظة السياق والبيان يدل
على كون المنطق علما مدونا كسائر العلوم لكن لا يتضح بكونه من حلتها والمقصود التوضيح
ذلك المعنى لا كونه علما مدونا مطلقا ولذلك لم يتضح لا قوله من بينها يرشدك
الى ذلك ليراد السؤال بقوله وما قيل **قوله** لعلها بل ما عدا آه في اعتبار المنطق
بالتيسر لنفسه قولان الاول ان المنطق ليس بالآلة لنفسه شي من افراة اصلا لان
بعض ضروري واضح وبعضه فيه نوع ضآلة يزول بادي تنبيه وبعضه نظري مكتسب
بطريق ضروري لا يطر فيه الخلط كالعلوم المتسقة فلا يحتاج الى رعاية قوانين المنطق
فلا آية لم يمتزج المعيارية المقصودة منها من الآلية في قول من افراة من النظم الانطوائيا
اجتزائية التي وقعت في التسمي النظري مندرج في الانظار الكلية التي بحثت على قولها
في المنطق لكن لعدم تطرق الخلط في هذه الجزئيات لم يحتج الى تطبيقها على القواعد
الكلمية المنطقية فامكن ان يكتب هذه النظريات بدون بسط ملاحظة القواعد
ورعايتها في هذا الكتاب فلا يكون له نفس بطريق المعيارية لا كلا ولا فزا ولا
اريد من الآلية مقدار ما ذكر من الاندراج فلافاد فيه والقول الثاني ان المنطق
آلة لنفسه ايضا بطريق المعيارية لكن على وجه لا يلزم منه الاستحالة وهو كون بعض منه آلة

معلوم
العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم

العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم

العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم

العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم

لبعض الآخر بلا دور وظل ان ليس مستحيل وبكل توجه كلام الشرف على كل من
القولين تأمل وسيجي هذا في تفصيل وقوله لما عدا اي من الفنون التي
لها حاجة الى المنطق والافا لعلوم المتسقة كالهندسة والحساب كما يتضح
لا يحتاج الى المنطق بطريق المعيارية **قوله** صدر النزاع لفظيا آه فالانسان
في شرح الاشارات هذا النزاع لفظي لانه ان عني بالعلم صورة مطابقة لما
اخراج فليس يعلم اذ موضوع المعقولات الثانية وان عني به كل ما يكون
لنفسه شعوره كيف كان فهو علم **قوله** وقوله ايها آه شرف العلم قد يكون
لشرف موضوعه واليه يرجع شرف الاعراض المنجوش عنها فيه وقد يكون بقوة
براهينه وجلالاتها واليه يرجع شرفه باستقامة اصوله وقوا عده وقد يكون
بغاية وشرف المنطق انما هو بالاخيرين فاشار الى الاول بقوله ايها آه
اي حجة واقصر على الابينية لاستلزامها القوة بدول العكس والى الثاني
بقوله واحتملنا كما صرح به فيما بعد بقوله فيه شفاء للاستقام **قوله**
هو الهندسة والحساب وهما من اصول الرياضيات وقوله ما ينتمي اليهما دون
ما يتفرع كالف فيما بعد ليدخل فيه الهيئة والموسيقى فانها ليستا مما يتفرع
عليهما لكنهما مما ينسب اليهما لان دلائلها مأخوذة منهما واما ما يفرع على
الهندسة فكعلم التجارة والمساحة وجر الاثقال ونحوه وما يتفرع على الحساب
فكعلم الجبر والمقابلة والجمع والتفريق وغير ذلك وما يفرع على المنطق
علم الخلاصة والمحاضرة وغير ذلك مما بحث فيه عن مولد الصنائع خمس
على وجه يخص لبيان دول لسان وما يتفرع على الطبيعة فكعلم احكام النجوم

العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم

العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم
العلم لا يتوقف على العلم

والكيمياء والطب والفراشة والتعبير في بعض اصوله واما في البعض الآخر
فهو من فروع الآلات كما بين في موضعه وكما لطلسات والبرخات وغير
ذلك واما فروع الآلات كما علم بكيفية الوحي ونزول الملك وشاهد
العقول في صور المحسوسات وعلم المعاد والروحاني ونحوها وانما لم يقل
هو الرأى في ما يتفرع عليه لمزيد انساب الهندسة والحساب في قوة البرهان
وحلها ولم تأت في الآلات بكلمة الترخي كما في الترخي في نظر الآلات
تعارفه من الطبع في قوة الوثوق بدلائله مع انحاء في الاكبر ثم معنى كون العلم
فرعا لعلوم اخرى ان يكون سائلا مستنبط من قواعد يجعلها كبريات في دلائلها
مع تناسب نظريتها والعموم والخصوص بينهما اما في ذات الموضوع وفيه
حيثية معان كما هو الحال في الطبيعى والطب او في قديم الحجة فقط كما في
اصول الفقه وفروعه فان موضوع احدهما وان كان متباينا لموضوع
الآخر لكن الوجوب والحركة ونحوها ما فوه في فنيها على العموم في الاصل
وعلى الخصوص في الفرع ولا يمكن في الفرع مطالبة الاستعداد ولا خصوص الموضوع
ولا مجموعهما فليس الهيئة والموسيقى المستعدتان عن الهندسة فرع لهما ولا
سائر العلوم الحكمية المستعدة من الآلات الخاصة بموضوعها من موضوع فروعها
فانهم **قول** وبما يتبع عليها اي من العلوم الشرعية بالله آ. والدينية
الدينية السليم في هذه اجمل الاربع المنصولة وهي قوله بالله آ. وقوله في
شأنه آ. وقوله يؤمن آ. وقوله في عالم الى آخر البيت ان يقال
ان الحمد الاولى اعني قوله بالله معترضة اذ تحوز فروع المعترضة في آخر الكلام

سورة
الحجرات
التي فيها
الآيات

في قوله
الذي هو
المراد

في قوله
الذي هو
المراد

صريح به صاحب الكشاف وقوله في شفاء وقوله لا يؤمن قطع قصدا لما
يدرج المنطق في الاساليب المختلفة بانواع صفات ما دونه متفنية متفنية
في افاقة كمال المدح وقوله في عالم البيت فذلك هو حاصل المجموع
ما ذكره سابقا من وصف المنطق معرورا مع تلخيصه اشد توفيرا وتعليل
ذلك عند الانتقال من طائفة الكلام الى طائفة اخرى منه واما قوله من ام
آه فمقرر محض لا غير على ما ذكره الشريف **قول** والنداء للتعجب آه المفهوم
من شرح الرضوي ان المنداد في النداء كالتعجب كحذف اية اللدانية القوية
الى ذكر المنعج منه فكل من المقام نوع ضيق مع قيام الغرضية على المنداد
فتحذف وجوبه وقيام مقام المدعولة وهو تعجب منه وتلجج اللام بجزالة
الداخل عليه لانه باعتبار وقوعه موقع المنداد في وقع موقع الضمير او نحو
فكما تفتح اللام في الضمير تفتح فيه ايضا وتطرد كسر لانه في التهمة داخل
على المدعولة لا على المدعولة الذي هو المنداد وقال الشيخ ان الحاجب في
شرح المفصل واما لام التعجب فليس في التحقيق داخل على المنداد في التحقيق
ان المنداد في قوله يا فلان ويا لله ويا ايها الناس المنداد والاداء والاداء
ولم يرد ما قوم او ما يؤولوا يعجبوا المنداد ولله واهي ولذلك سميت لام
التعجب التي هي فوه منقبة نصب على التمييز لا غير اي ما قوم احضروا وعجبوا
لا من جهة منقبة كذا ولكن ان يقول ان اللام لتعجب بل الجار مع المجرور
للمنداد في المنداد اي ما يثير فاعا واما عجبيا واما مثال ذلك ومنقبة نصب
حذف الجار المتعلق بما يتعلق به اللام اي من جهة المنقبة واستفادة التعجب

النداء كذا في علم الحساب
الحجرات
التي فيها
الآيات

من لا يعرف من النداء
للتعجب ولا تفتح على هذا
القدر من التعجب
فيصير على
شأنه الكتاب
العالق ان
تقبل ما قيل
في هذا

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

اما من يهتد بالمعاني العلمية فيكون شأنه ان لا يكتفي من الاقبال وغير ذلك هذا وانما هو ان يقال ان المراد من هذا الكتاب ليس المقصود في التوفيق بل اراد التوفيق الذي يقصده اللغاة من تركيب اللفظ في التوفيق مقام من حيث مقتضى المقام وحكم تركيبهم عليه عند العلم بعدم ارادة اللفظ الاصل في توفيق المقام ومن هنا انشأ الى ما لا يمكن من الاقبال وعند ما سبقت المقام له وهو ان احدي مولات معنى اللفظ المذكورة في كتب المعاني ولا يلزم فيه ان يكون المعاني بدا وان يورد المحذور باللام محله ولا يمنع لانه كان في اللفظ المذكور في النسخ بل هو كبر اللفظ الذي ذكر المعاني فيه ورتما كلف للقرينة الواضحة الدالة على المغني عنه من غير ارادة المقام مقام كبر اللفظ المذكور في النسخ من المبدأ والتجربة وغيرهما فيكون المعاني في المحذور لفظ من عبارة عن المنطق ولا منقبة اما صفة او صلة منقبة مرفوعة بلا كلف جلت الخفية بالتشديد لا يكاد الالباب مفرطة غير متولة وهي انما تجاوزت عن الفصل الى هذه المرتبة فوق مرتبة الفصل والاسماء ولا يحسن فاقه وجلت الخفية مستعدا ولا زما وهما متعدي لكن حذف مفعول المقصود العموم اي كسفت عن وجه الفصل كل ما يستر عنى ان هذه المرتبة فضل ظاهر وسنار باهر يطلع عليها كل احد لان الحجاب كسوف عنها قل يذكر اسماء الكتب المشهورة كالنفاة والنجاة والاشارة وكشف الاسرار والبيان والهداية ومطالع الانوار ووسائل الدراية وجامع الدقائق وانما اضافت هذه الكتب الى المنطق لانها لها عليه ان كانت مشتملة على غير العلم قل عا وجبه لا يكرم آه

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية
 هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

يعني ان المقصود هو المعاني العلمية مع الاشارة الى المعاني العلمية غير تلك في صفة المعاني العلمية حتى لو قطع النظر عن الاشارة لبقى حسنها في مواضعها كما لو لو اريد المعاني العلمية المقصود وهو مدح المنطق من بين العلوم وايضا يحتاج تعلقات بحروف تجارة الى ضرب من السكت فبطل نه هم لا يهتد اما ان المعاني العلمية بعيدة وهي المرادة ههنا واما ادعاء ان المعاني العلمية قريبة ههنا والمراد هو المعاني العلمية البعيدة ففيها ههنا مقصود من نعم لو قيل ان فيه ههنا الامام لم يعد من الصواب قل كل جيل شئ من الاشياء التي تبتد معرفتها كما لا يحتمل ان جيل كل شئ ليس سقار وغانيا والمراد من جيل هو جيل المطلق العام للجيل المركب والبسيط والجمالات التصويرية والصدقية جيل النفس با بمنزلة صفة كاشفة للشئ او احراز عالم جيل النفس على استعداد ادراكه كنه ذات الله تعالى عذمه فانه لا يكون الجليل بسم النفس فمفعول المنطق في ادراكه لا يصح في انه فيه شفاء لجميع الاستقام فان قلت الجليل البسيط عدم الملكة وعدم ادراك كنه الله لا يسمى جلا او ليس من شأ البشر او انه فلا فائدة في التقييد قلت فائدة التقييد على ما قد عرفت ففصل عن مع التوفيق للمقصود وان كان الجليل هذا على حصر طريق الادراك في البداية والاكساب بالنظر واما على القول بطريق آخر كالمشاهدة بتصفية الباطن فكل ادراك كنه الباري تعالى والاشياء والآله التي لا يمكن الكتابة بالنظر فلا يستقيم ان المنطق في شفاء لجميع الاستقام اللهم ان يحصل الاستقام بجمالات التي يمكن ادراكها بطريق النظر والعلم كنه كنهت ما في العلوم جيل العلوم طرف المسائل مع ان حصة العلم مساندة اما بآراء على ان

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

من المسائل من يبرهن عليه بلا اعتبار البراهين من جهة ما ذكر في العلوم وعلى اعتبار كل واحدة منها على حدة او على التسامح المشهور من اجل المباني من الجواهر العلوم وعلى التسامح يبرهن الطرفه قوله بجري تجري حقايقها بناء على الاخر او بناء على ان كنهه انما يطلع على الموجد والناجى ومسايل العلوم لا تتما لها على نسب عقلية ليست بموجودة خارجة واذا كان المراد من الكون هو المسائل التي تجري بحسب كنهها الى التحقيق الذي هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا الرموز الى الله تعالى لان المراد من الرموز الدقائق وطا على به ووجه الاشارة والتنبيه في المنطق على مسايل العلوم ومباحثها هو ان فيه دلالة على طرق يحصلها بالوجه الكلي ولكن ان يقول اراد بكونه التحقيق المحققات الشبيهة بالكون المتعلقه بقوله العلوم وبرموز الدقيق التدقيقات الزائدة عليها التي تشبه الرموز ولكن ان يخص التحقيق باثبات المطالب بلا يلها الاية الحقيقة اياها والصدق ما يتبينها بليتها لان البرهان الذي اودق من الاثبات والمنطق في جميع طرق الاستدلالات ولو في وجه كلي فبها اشارة ونسبة على تلك المحققات والتدقيقات جميعا وقت فيها بجوارها جميع الضميمة ووثقت الى العلوم وضميرها الى المسائل ويكون على كل يعرف بالتأمل **فان** ما احجب منها وراى الاستمرار لا يمكن امتداد العقل اليها بفطرته او اسررت باثباتها والشبهات وبالمنطق يحصل القدرة على كنه هذه الاستمرار **وحيث** حزن الاضراب كلمة بل اذا كانت داخله في الجملة يكون في ثبوتها الاستئصال من جهة الى اخرى اهم من الاول ورتبها تحت النقطه صريح بذلك في شرح الرضى وفيما نحن فيه دخل ايضا في الجملة او قد يراد به في انوار الهداية هدف كنه العلم لان

المراد من الرموز الدقائق هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الرموز الدقائق هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الرموز الدقائق هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الرموز الدقائق هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

بل عاطفة لانوار الهداية على شفا حتى يكون داخل على المفرد فيلزم ابداء الحكم على المعطوف عليه فمراده من الاضراب هذا القدر لا الا به آثر بالكلية ولكن ان يقول ان بل في مثل هذا الاضراب على سبيل الترتي رفاه لما او لم الكلام بالنسبة من ان شال المنطق مقتصر على ما ذكر لا يتعداه الى ما هو اقوى منه فلا يضرب في الحقيقة راجع الى لا يقتصر على المتبوع وهذا كثير شائع فنقول جازي الوزير بل لا يمر واكرمت زيدا ان اكرمني بل ان اكرمني واعلم ان المقصود بالاضراب كما اشار اليه في التعليل هاتان القريتان اعني قوله بل انوار الهداية ووسائل الدراية وما عطف عليهما تتم لهما لا دخل في حسن الاضراب انوار الهداية اذ في الانوار الى الهداية بالانها سبب الهداية اولاه شبه الهداية بالانوار او الشمس والسراج وكذا ذلك من الاشياء المنورة اختيار العلوم هو من قولهم ثم ارجال اي منهم اي من رام اختيار الشيء من العلوم لينفذ المنطق فانه خير ما والاشياء اما من نقد الدراهم والنقد اي مخرجها ما عر زيوها او من نقد الدراهم فانقد ما اى اعطاه اياها فاقده والنقد من الدراهم ايجية الذي ائتم به والنقد ايضا بمعنى كاخضر خلاف الشبية والمعنى من رغب في تمييز نفوذ العلوم عن ذيوها او في التمييز بين العلوم التي حصلت وجبت نفوذ اقليمه وليفرزه من بينها او من رغب في اخذ نفوذ ما فليأخذ فانه اجدوا وخالفنا قوله نريد لما بس اي مجموع ما سبق من قوله ابيننا الى هنا وقوله ليس مقرر لما تقدم من قوله من رام اجمع ما سبق ايضا ولكن ان يجعل قوله باله وقوله من رام كمالا منها مقرر القول ابين العلوم وحسنها وما يعقبها من قوله في شفا وقوله لا يور

المراد من الرموز الدقائق هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الرموز الدقائق هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الرموز الدقائق هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الرموز الدقائق هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الرموز الدقائق هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

بياناً وتفصيلاً لما فيها من الاحمال خيراً ما انت الضمير بما قبل الناس بالطائفة
 وشبهها في المغرب سمي بها خوار القوم اما لانه لا تنظر الا اليهم اولاً لانه كانهم عيونهم
 المبصرة **قول** جميع اغلوطه مثل اعجوبة لا يجمع اغلوطه جميع غلط او غفوت في كل من
 المقابلة بمقدمات الاوام **قول** من المسائل الاولى استاط لان المسائل لا يغلط
 بها اللهم الا ان يراود منها المعنى اللغوي او يحل قول من المسائل متعلقاً بغيره
 لا بياناً للموصول ودرعايتها اشعار بان معرفة المنطق لا يكون سبباً
 للاهتمام به لم ينضم اليها الرعاية **قول** اشار الى انه يميز كلا منهما آد انما
 اشار الى ذلك لبيان الامن والاهتمام بالمنطق لان ارتفاع السبب هو
 ارتفاع السبب فيكون محتملاً لقوله لا يؤمن شرح ولولا ان العيان ان يقول
 لانه اذا وقع بعد لولا ضمير حقه ان يكون مفصلاً مرفوعاً كقولك لو انتم لم تكنوا
 مؤمنين **قول** فقول لولا ناظر الى مجموع قريته لولا آه ناظر الى المذكورين في
 قوله لا يؤمن آه اعني الاغلاطه والتمويهات على ترتيب لف الفرض كما يقتضيه
 حسن الملاية وان كان مؤدواً واحداً فقول نشأ الغلط والتعليل آه لموظف فيه
 التوجيه ايضا لكن لم يفصل فلا يبين في ما ذكرناه من حديث لف الفرض **قول**
 ناظر الى قول لا يستدعي آه لان سوار السبيل ليس الا النظر الصحيح فكونه معياراً للنظر
 محقق لكونه المراد الا ههنا الى سوار السبيل **قول** وقد عطف احد الناظرين آه
 نقل عنه في كونه كناية قولنا في هو الاول والاخر والظاهر الباطن عطف الباطن
 على الظاهر وعطفاً جميعاً بحرف عطف واحد على مجموع الاول والاخر انتهى كلامه
 اعلم ان الاصل في اجمل المعطوفه ان يعطف كل منها على ما تقدمتها او على الاول

والظاهر ان
 ما قبل الناس
 هو القوم

والظاهر ان
 ما قبل الناس
 هو القوم

على الاختلاف من النجاة ومناسبة الناظرة والمنظورية ينافي كلا القولين
 فان عطف الناظر الاول على ما تقدمته على المذهب الاول لا يصح اذ هو
 ناظر الى الاول فلا مناسبة بينه وبين ما تقدمته فحصل كمال الانتفاع كقول
 للفصل وتسل عليه حال عطف الناظر الثاني على الجملة الاولى على المذهب
 الثاني او على الناظر الاول فقط مع عطف الناظر الاول على الاول بلا
 عطف المجموع على المجموع وايضا لا يصح عطف كل ناظر على منظوره بل هو
 الفصل بالاجتناب بين المعطوفين كما لا يخفى واعتبار مناسبة الناظرة والمنظورية
 ينفي ما بقي من الاحتمال من صور العطف وبها عطف مجموع الناظرين على
 احد المنظورين او احد الناظرين على مجموع المنظورين مع انه لو قطع النظر
 عن النظر لا يجوز ارتكابه لانه خلاف الاصل وقيل في الاستعمال فلا يصح عطف
 كل واحد من الناظرين على الاخر او على كل المذهبين وعطفهما على الاجتماع
 على احد المنظورين وعطف كل منهما على الاخر او على مجموع المنظورين ايضا
 فوجب ان يعطف احد الناظرين على الاخر ثم يعطف المجموع على مجموع المنظورين
 فصار الحق المناسبة وقد شاع اسلوب العطف من لاسيار المترادفة
 في الخطب والمدايح لا بهما مجمع من عدة الاوصاف لما دونه او لتقرير
 المعاني في الادان ونحو ذلك فاما تلك العطف من لاسيار المناسبة
 تناسبا يمكن ان يكون سبباً للفصل عند ارتفاع اسباب الفصل ولعل الامر
 بالتدبر اشارة الى مجموع ما ذكرناه فانهم لم يراعوا المعيار هو الذي
 ينافس غيره ويسوي من عايرت المكاسل والموازن اذا قايستها وقد رت

اشارة الى ان
 ما قبل الناس
 هو القوم

مع انه لا يكون
 العطف في الناظرين
 على ما ذكرناه

طبرستان علی بن ابی طالب
ع از امامین و غیره

مجلس ۱۰۰

سورة

لاني الذي تصفني
 محسوس الصائبين بذه الصابرين
 ملكا سبالا قال بقدره و ان كماله و انصافه
 غفلة في الشئ في حاسبت النظر كل يل
 يا صابر الوعدة عجبك المفضل
 معوذ و فاضل الحكماء و فاضل
 العالمين و فاضل
 بالانبياء و فاضل
 لا اعرف
 محمد
 الصابر
 علي عليه

فانزع ما فوقه من
الزيت الطيب

ذكرنا الشرف الآن هذه النكتة اتما تعتبر وتفيد بالنسبة الى المخاطب الذي
يعرف المرافقة بينهما قرب منه آه لا عينه اذ ربما يكون العجز بل ارتد
وقد يكون النظر في حال الشيء التحصيل العلم بحال اخرى له نفع على ما ذكره
من كونه معيارا الى آه نظر الى ان يؤدق الميزانية والمكالية واحدة
والا فبحسب نظامه لا يصح التفرع على كونه معيارا لان المعيار في المقصود عليه
والمقصد ليست بمعنى واحد كما صرح به العيار آه عيار الذهب
والفضة بفتح العين قدره من الجودة ومقدار خلوصه من الغش وتحت
بمعنى المعيار كما ذكر في المغرب ودوران الادب وبنال عيار الكنايل
والموازين عيار البكر العين اذا قايتها وذكر في الصحاح القمي في
هذا المعنى عاريت وعيرت قول العامة فعول الشارح رحمه الله
ليس منه بل من غيرت الدنانير اى وزنتها واحدا واحدا او من
باليار الموحدة بنال عيرت الذهب اى وزنتها دينار دينار الكذا
في مجمل اللغة فتقوله الوزن اى القدر والمقدار لا بمعنى المصدر وهو سالك
آه بيان له لا ايراد معنى آخر للعيار لان العيار لا يحى بمعنى مصدر وزن
يزن ولم يجعل الشرف العيار بمعنى المعيار او مصدر عاريت مع ان في
التفسير لا يحتاج في التفرع الى تاويل ذكرناه اما لان لفظ صحى العيار او
لما سده شائع استعماله في الموازنات من الذهب والفضة وغيرها
فجعل العياره على الشائع او لان المناسب لا تعار اذا لا تعير هذا
المعنى غلط عامه فوجب حل اللفظ على ما يناسبه قوله لا يعير بمعنى

وَمِنْ سَمْعِ قَوْلِهِ عَلَى شَأْنِهِ
أَلَيْسَ بِأَلَيْسَ
فَالْجَمْعُ الْعِبَارَةُ
الْعِبَارَةُ الْعِبَارَةُ
مَكُونُ صِدْقٍ
وَالْعِبَارَةُ الْعِبَارَةُ
الْمُعْتَبَرَةُ الْعِبَارَةُ

✓

لا غلط فيه وهو كونه بمعنى الوزن واحداً واحداً فالمناسب مع قوله
 الشريف من معنى العيار اولاً ان اسناد السناد الى نفس الشيء كما في
 تفسير الشريف معنى العيار ابلغ من اسناده الى مقايسته او الى قياسه
 كما في التفسير تنبيهاً آت لا نسب المعيار الى جانب الميزان
 فيما تقدم فقيه نوع تنبيه على ان المعيار يطلع على الميزان و هو قوله
 تنبيهاً تنبيه على ان هذا الاطلاق معلوم من اللغة لكن ربما يعقل عنه
 فتنبيه من هذا العكس وكب التنبيه ايضا على ان اطلاق المعيار على الميزان
 ليس لانه موضوع له مخصوص بل لانه شيء مدبر به ويسوي سائر المعاد على
 ما هو اصله في اللغة كما نلتنا من الصحاح فكون اطلاقه عليه لا يشترط كونه
 وان كان المذكور في بعض كتب اللغة ان المعيار هو ميزان الذهب مخصوص
 فكون اطلاقه عليه لا يشترط ان يكون كذلك بل على ان آه لما كان في
 التنبيه الثاني فائدة جلية بالنسبة الى الترتيب او رد كل بل للترتيب الى
 الالتم و هذا التنبيه انما حصل بنسبة الميزان الى النظر الذي تنبيه فيما عدم
 الى الفكر لا من نسبة المعيار الى الفكر لان المراد منه هنا ليس المعنى الذي
 الى النظر فيما تقدم فلم يكن المعيار بالمعنى الواحد منسوباً اليها حتى
 عنه على اتحادها هذا وفي هذا العكس تنبيه آخر على فائدة اخرى غير
 ذكره الشريف وهو ان كلامه من غرائب الفكر والنظر على ان معياراً
 ومكياً لا بالنسبة الى النتائج ليسوى كل منهما بالمعيار حتى الكلي الذي هو
 المنطق ويمكن ان يعبر وزناً يوزن بميزان المنطق بدون ان يعتبر بالنسبة

هذا المعيار هو ميزان الذهب
 الذي هو المعيار في بعض
 الكتب لانه موضوع له
 مخصوص بل لانه شيء
 مدبر به ويسوي سائر
 المعاد على ما هو اصله
 في اللغة كما نلتنا من
 الصحاح فكون اطلاقه
 عليه لا يشترط كونه
 وان كان المذكور في
 بعض كتب اللغة ان
 المعيار هو ميزان
 الذهب مخصوص فكون
 اطلاقه عليه لا
 يشترط ان يكون
 كذلك بل على ان
 آه لما كان في
 التنبيه الثاني
 فائدة جلية
 بالنسبة الى
 الترتيب او رد
 كل بل للترتيب
 الى الالتم و
 هذا التنبيه
 انما حصل بنسبة
 الميزان الى
 النظر الذي
 تنبيه فيما
 عدم الى الفكر
 لا من نسبة
 المعيار الى
 الفكر لان
 المراد منه
 هنا ليس
 المعنى الذي
 الى النظر
 فيما تقدم
 فلم يكن
 المعيار
 بالمعنى
 الواحد
 منسوباً
 اليها حتى
 عنه على
 اتحادها
 هذا وفي
 هذا العكس
 تنبيه آخر
 على فائدة
 اخرى غير
 ذكره الشريف
 وهو ان
 كلامه من
 غرائب
 الفكر
 والنظر
 على ان
 معياراً
 ومكياً
 لا بالنسبة
 الى النتائج
 ليسوى
 كل منهما
 بالمعيار
 حتى الكلي
 الذي هو
 المنطق
 ويمكن
 ان يعبر
 وزناً
 يوزن
 بميزان
 المنطق
 بدون ان
 يعتبر
 بالنسبة

بالقياس

بالقياس الى السماع بالميزانية او المكيالية فان دفع بهذا العكس الركازة الثانية
 من عدم اتحاد نسبة الفكر والنظر الى المنطق عن النسخة المشهورة في نسخة كمال
 كمالنا سابقاً فذكر في معرض البطلان اي في زية وصورة والمعرض
 الثوب الذي تعرض فيه اجمالية على السبع قريب من العطف التفسير لانه
 لعدم الاتحاد في انحراف المفهوم وان كان هو ذي انحراف واحد فيه
 معالم البيت اعترض وقع في البين لتأكيد المدح وما حوذا من قول ابن الرومي
 آراءهم وقوهم وسيوفهم في كاد ثبات اذا دجول نجوم فيها معالم الهدى
 ومصابيح تجلو الدجى والاخرات رجوم صدأ السيوف الصدا بالبقصر
 وسبح اكد يد ويصقل السيوف لكثرة الصقل فيها وانما فكل فربل الصدا
 من المتحد من اكد يد صاقل وصاقله ملك الصقل صقل على السبب ايضا
 فاختار تشبيه الاذن بالسيوف لما فيه مع ان تشبيهها بالمرأيا من حيث كونها
 محال صور المعقولات كما ان المرأيا يرسم فيها مثل المحسوسات اكثر واشهر
 استعمالاً اما فرض عين آه فذهب بعض العلماء الى ان الواجب معرفة
 هو الاعتماد مطلقاً ولو تعلية محضاً كما في منشا في شامق جبل فقل من خبر
 من غير نظر منه اصلاً وذهب الاكثرون الى ان الواجب هو العيين وطاعة
 منهم وهم الاقلون وهو الى وجوب المعرفة التفصيلية والاقتدار على عدد الدلائل
 وتحرر المقاصد وهو لا يرد على ان معرفة المنطق فرض عين لان ملك المعرفة لا يكون
 الا بالنظر والنظر لا يتم الا بالمنطق وجمع منهم وهم الاكثرون قولوا ان الواجب في
 معرفة الله تعالى هو العلم الاجمالي الراجع صاحبه عن خفض التفسير من غير ان يكلل بحرف

فقد مرنا في نسخة من نسخة
 انما كان في نسخة من نسخة
 اذا كان في نسخة من نسخة
 على عدم اتحاد نسبة الفكر والنظر
 الى المنطق عن النسخة المشهورة
 في نسخة كمال كمالنا سابقاً
 فذكر في معرض البطلان اي في زية
 وصورة والمعرض الثوب الذي
 تعرض فيه اجمالية على السبع
 قريب من العطف التفسير لانه
 لعدم الاتحاد في انحراف المفهوم
 وان كان هو ذي انحراف واحد فيه
 معالم البيت اعترض وقع في البين
 لتأكيد المدح وما حوذا من قول
 ابن الرومي آراءهم وقوهم وسيوفهم
 في كاد ثبات اذا دجول نجوم فيها
 معالم الهدى ومصابيح تجلو الدجى
 والاخرات رجوم صدأ السيوف الصدا
 بالبقصر وسبح اكد يد ويصقل
 السيوف لكثرة الصقل فيها وانما
 فكل فربل الصدا من المتحد من اكد
 يد صاقل وصاقله ملك الصقل صقل
 على السبب ايضا فاختار تشبيه
 الاذن بالسيوف لما فيه مع ان
 تشبيهها بالمرأيا من حيث كونها
 محال صور المعقولات كما ان
 المرأيا يرسم فيها مثل المحسوسات
 اكثر واشهر استعمالاً اما فرض
 عين آه فذهب بعض العلماء الى
 ان الواجب معرفة هو الاعتماد
 مطلقاً ولو تعلية محضاً كما في
 منشا في شامق جبل فقل من خبر
 من غير نظر منه اصلاً وذهب
 الاكثرون الى ان الواجب هو العيين
 وطاعة منهم وهم الاقلون وهو
 الى وجوب المعرفة التفصيلية
 والاقتدار على عدد الدلائل
 وتحرر المقاصد وهو لا يرد على
 ان معرفة المنطق فرض عين لان
 ملك المعرفة لا يكون الا بالنظر
 والنظر لا يتم الا بالمنطق
 وجمع منهم وهم الاكثرون قولوا
 ان الواجب في معرفة الله تعالى
 هو العلم الاجمالي الراجع صاحبه
 عن خفض التفسير من غير ان
 يكلل بحرف

والجمل المعترض
 يجوز ان يكون اكثر
 من واحدة كما مر
 في موضع آخر
 من نسخة

فقد مرنا في نسخة من نسخة
 انما كان في نسخة من نسخة
 اذا كان في نسخة من نسخة
 على عدم اتحاد نسبة الفكر والنظر
 الى المنطق عن النسخة المشهورة
 في نسخة كمال كمالنا سابقاً
 فذكر في معرض البطلان اي في زية
 وصورة والمعرض الثوب الذي
 تعرض فيه اجمالية على السبع
 قريب من العطف التفسير لانه
 لعدم الاتحاد في انحراف المفهوم
 وان كان هو ذي انحراف واحد فيه
 معالم البيت اعترض وقع في البين
 لتأكيد المدح وما حوذا من قول
 ابن الرومي آراءهم وقوهم وسيوفهم
 في كاد ثبات اذا دجول نجوم فيها
 معالم الهدى ومصابيح تجلو الدجى
 والاخرات رجوم صدأ السيوف الصدا
 بالبقصر وسبح اكد يد ويصقل
 السيوف لكثرة الصقل فيها وانما
 فكل فربل الصدا من المتحد من اكد
 يد صاقل وصاقله ملك الصقل صقل
 على السبب ايضا فاختار تشبيه
 الاذن بالسيوف لما فيه مع ان
 تشبيهها بالمرأيا من حيث كونها
 محال صور المعقولات كما ان
 المرأيا يرسم فيها مثل المحسوسات
 اكثر واشهر استعمالاً اما فرض
 عين آه فذهب بعض العلماء الى
 ان الواجب معرفة هو الاعتماد
 مطلقاً ولو تعلية محضاً كما في
 منشا في شامق جبل فقل من خبر
 من غير نظر منه اصلاً وذهب
 الاكثرون الى ان الواجب هو العيين
 وطاعة منهم وهم الاقلون وهو
 الى وجوب المعرفة التفصيلية
 والاقتدار على عدد الدلائل
 وتحرر المقاصد وهو لا يرد على
 ان معرفة المنطق فرض عين لان
 ملك المعرفة لا يكون الا بالنظر
 والنظر لا يتم الا بالمنطق
 وجمع منهم وهم الاكثرون قولوا
 ان الواجب في معرفة الله تعالى
 هو العلم الاجمالي الراجع صاحبه
 عن خفض التفسير من غير ان
 يكلل بحرف

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها واثمارها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها واثمارها

المقاصد ومرار الدلائل كالحالة النفس وهو لا يترك ولو كان المنطق فرض عين
 فقالوا الواجب في هذه المعرفة الاجابية هو النظر الاجالتي وذلك لا يوجب على من
 المنطق والمعرفة عليها هو النظر البسيط لكنهم دعوا انه كقولنا ان اولاد في كل
 من يتم قواعد الدين وتخط عن طريق السليبي كقولنا ان اولاد في كل
 يحاول ان يخصص ويداهم بآراء واجج ودفع الشبه بالانظر الصحيح التفصيل والآلة
 للمعتمدون والعلماء المجتهدون كانوا اعراض المنطق بغير فهم السليبي بل تعلم قبل النقل
 اللغة العربية لكن لم يكن لهم وقوف بالاصطلاحات ومن وجب تعلم المنطق قبل وجوب
 بالقياس الى الاولان الفاصلة وسيجيء لك زيادة التيسيل في بيان الحاجة شعاعا
 الدرس في كل ما جعل على لاطعة اسد تاج جمع شعيرة او شعيرة بكسر الشين
 وتعب القرح ايجح والنظر ان التفسير له باعصار المعنى اللازم والاشارة الى ان
 القرح بمعنى اول المار فصيله منه بمعنى القرح فيمنقول الى المار لافيه ثبات النفس
 اللازم للبرج بل مع ايجح نفع ايضا في استنباط على الاكثر والانتقال الى الآ
 وفيه نوع تكلف فالاول ان يقال انها مأخوذة من القرح بمعنى ابتداء الشيء ومنه
 اذ قد اجعل اذا ركبته قبل ان يركب ومنه اقترح الكلام لا يتجلى كذا في الصحاح
 والاقترح بمعنى ابتداء الشيء مطلقا كقولنا في القاموس وفيه ايضا القرح اول
 الشيء فلهذا يكون اطلاق القرح على اول المار كطاهر فلا يحتاج الى ما تكلمه في
 رحاه وفي الاساس قدحت ركة اى بيرا واوقعتها اى جفرتها بمكان لم
 تحفر فيه فعلى هذا يكون القرح بمعنى المقروحة حقيقة في البر فينتقل منه الى الطبيعة
 لظهور المناسبة بينهما فلم يحجج الى النقل مرتين لكن الشرف رحمه الله رجع قول الصحاح

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها واثمارها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها واثمارها

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها واثمارها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها واثمارها

فذلك

فلذلك قال بالنقل مرتين وكون القرح بمعنى الطبيعة منقول من المار مذكور في
 الصحاح الا ان المفهوم منه ان اطلاقها على الطبيعة كقولنا ان الاستنباط
 العلوم حيث قال بعد تفسير القرح بالمار ومنه قولهم لنقل قرحه جديده يراو
 استنباط العلم كجودة الطبع وايضا الذي شعره العبارة ان القرح في هذا
 المعنى مجاز مشهور حيث قال يراو ولم يقل يطلق او نحوه بل اعتبر نقل العلم
 اوله والنظر من كلام الشرف انه حسد منه بطريق غلبة الاستعمال وان اطلاقها
 عليها باعتبار كونها محل العلم بعد كونها منقول من المار الى العلم فليكن بالتأمل في
 التوفيق والمراد منها محلهما شعرا استعمال في اطره المذهب فجاز وان
 اشتد فيها ولو قيل انها حقيقة فيها بالنقل وبغلبة الاستعمال لم يبعد عن الصواب
 مجازة احد اى في المبالغة المقبولة فلا يلزم منها ان ينضى الى مبالغة غير مقبولة
 المبالغة في الوصف آه وما ذكره الصحاح وغيره من اطره مدح ففسيح بانجام
 لان الاطار بالعلم الذي ذكره الشرف مشهور لا شبهة فيه فاذن تنضى حسن النظم هو
 سديم المدح على الاطار ليكون ترقيا من الاول الى الاعلى لكنه اخرا لارعاية السجع
 ولعل المدح كالعطف التفسيرى المنطوق نعم العون المخصوص بالمدح مخدوف
 منها تترتبة الباقى فقولنا المنطق مبتدأ خبره نعم العون وليس هنا عدم المخصوص بالمدح
 وقدم ابا على آه لما ذكره او للتبينة على عدمه في الفصل والاقطار
 آه ولذلك عقبه بالشيخ اذ هو منى على الاقدار حاول التبيين في المنطق التبيين على
 ان حلال المنطق معلومة لكل احد لكن بما يعمل عنها الفاء الى النار باجتهاد
 ودار تدريس والنار ياب غير وهي بلدة في ناحية بلخ ذلك الفيلسوف آه

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها واثمارها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها واثمارها

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها واثمارها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها واثمارها

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها واثمارها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها واثمارها

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها واثمارها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها واثمارها

هذا هو الكتاب الذي كتبه الشيخ الفاضل
 في شرح كتاب التلخيص في بيان
 الحقائق والافكار في علم الفقه
 والدين والادب والسياسة
 في سنة ١٠٤٠ هـ

اور واسم الاشارة كمال العناية بشانه واختر لفظ ذلك من بين الال على البعد والانه
 على تقطيعه ونصبه على الاختصاص فيها على اختصاصه بالصفات الكمال المذكورة في المصنف
 بالاختصاص من لواحق المادى صاحب على حدة مذكورة في النسخ احكامه سواء على نفسه
 حرف الله كقول الله تعالى انا معاشر الانبياء لا نورث اولادنا بل كل ما تركنا فهو صدقة
 اقرى التوفيق للضيف ولا يكون له قدر حرف الله لانه يلزم من اجتماع التوفيق
 وزيادة التفصيل مذكورة في كتاب التوفيق طلب منها رتبها كما آتت ترك التشبيه
 مما تنقش في العبارة وكذا النظر في جميع نظم الشيخ اقرى الى التحقيق المطبق في المنا
 البرهاني ونظر الناظر الى التحمل المناسب للتمام الخطابي فكل وجه هو مرتبها
 فلا نزاع بين الشيخين حقيقة بل في الاعتبار فان الحكمة التي بها لسمي جاد ما لا تاف في الحكمة
 التي لسمي بها رتبها وان غيرتها قول من ركب رتبها آتت غير الفيلسوف
 من هذا المركب الذي ركب اللغة اليونانية فاطلق على الحكيم كونه محكي الحكمة
 والفلسفة مشتقة منه كما هو قول من لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم في قوله
 في العلم والعمل حسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية والفيلسوف
 اعتبر اشتقاقه من الفلسفة بلا اعتبار رتبها من قبله سوفان هو هذا المسمى
 والتشديد الرفع والاحكام ما اخذ من التشديد بالحكمة قال شاذ تشديد الترخ
 اي جصده وقصر تشديد على وزن مبيع اي معمول بالتشديد بالحكمة اي بالحكمة بقرينة فعله
 والا فالتشديد بالحكمة كل شيء يطلع به كما نطق من حق وغيره كما قال في الصحاح
 وهو الحق بآل التشديد الذي اخذ من التشديد لان التشديد مطلقا هو كقولنا
 يخالف في الصحاح واعتبار معنى الرفع والاحكام في باب التفصيل من معنى التشديد

هذا هو الكتاب الذي كتبه الشيخ الفاضل
 في شرح كتاب التلخيص في بيان
 الحقائق والافكار في علم الفقه
 والدين والادب والسياسة
 في سنة ١٠٤٠ هـ

هذا هو الكتاب الذي كتبه الشيخ الفاضل
 في شرح كتاب التلخيص في بيان
 الحقائق والافكار في علم الفقه
 والدين والادب والسياسة
 في سنة ١٠٤٠ هـ

هذا هو الكتاب الذي كتبه الشيخ الفاضل
 في شرح كتاب التلخيص في بيان
 الحقائق والافكار في علم الفقه
 والدين والادب والسياسة
 في سنة ١٠٤٠ هـ

لانه غالب العمل بالحكمة فظهر معنى هذا التشديد بمعنى الرفع والاحكام من التشديد المراد
 منه الحق
 كتب المعلم الثاني لانه حرر ترجمه التعليم الاول لا رطوري
 ان كتب رطوري كانت مخزونة في اشياء عند ملك من ملوك اليونان وطلب المأمون
 تلك الكتب ولم ترسل ذلك الملك فغضب المأمون وجع عساكر المسلمين لخرج عليه
 وبلغ الخبر الى الملك فخرج البطريق والكرابيس وشاورهم في الامر فقالوا ان ردت
 الكتب في يد المسلمين كونهم فرقاً متخالفه متضادة في عقايدهم فامسك بها الملك
 منهم فاستحسن الملك رأيهم وارسل الكتب الى المأمون ثم ان المأمون جمع
 مملكته كمنس براسي وثابت برقعه وغرما وزجوا بترجمه متخالفه مخلوطة
 غير ملخصة ومحيرة لا يوافق ترجمه احد منهم ترجمه الا فربغ تلك الترجمة لهذا
 غير محيرة بل اشرف انعمت رسومها واندرست الى زمان حكيم الفارابي
 ثم ان التمسك زمانه وهو منصور من نوح السام ان جمع تلك الترجمة والحكمة
 بينها ترجمه ملخصة محيرة مبهمة مطابقة لما عليه الحكمة في الواقع فاجاب الفارابي
 بملتمس الملك ففعل كما مراد وهي كتاب التعليم الثاني فذلك لست بالمعلم الثاني
 وكان هذا التعليم في فرائد الكتب المبنيه باصونها في المساء بصوان الحكمة
 الى زمان سلطان سعود كما هو مسود الخط الفارابي غير مخرج الى البياض اذ
 الفارابي كان غير ملتمس الى جميع تصانيفه ونشرها ونشرها بين الناس وكان
 الغالب على الساحة على ذي ارباب التجرد ولا يريد ان يعرفه احد ويشتهر
 بين تلاميذ وكان الشيخ ابو علي تروى عنده بسبب الطيب حتى استوزره وسلم
 اليه تلك الترجمة فافادها الشيخ الحكيم من هذا الكتاب ووجد فيها بينها التعليم

هذا هو الكتاب الذي كتبه الشيخ الفاضل
 في شرح كتاب التلخيص في بيان
 الحقائق والافكار في علم الفقه
 والدين والادب والسياسة
 في سنة ١٠٤٠ هـ

هذا هو الكتاب الذي كتبه الشيخ الفاضل
 في شرح كتاب التلخيص في بيان
 الحقائق والافكار في علم الفقه
 والدين والادب والسياسة
 في سنة ١٠٤٠ هـ

هذا هو الكتاب الذي كتبه الشيخ الفاضل
 في شرح كتاب التلخيص في بيان
 الحقائق والافكار في علم الفقه
 والدين والادب والسياسة
 في سنة ١٠٤٠ هـ

ان في وحي من كتاب الشفاء ثم ان اخذنا اصابها نار فاحرق تلك الكتب
 فالتهم ابو علي باية اخذ من تلك الخزانة الحكمة ومصنفاة ثم احرقها للملا ينتشر
 ما فيها من الكتب فها من الناس لا يطلع عليها احد من الناس الا ان هذا من
 عظم واقف قديم لا يشيخ من باب اخذ الحكمة من تلك الخزانة كما صرح به في بعض
 رسائله وايضا يهيم في كثير من مواضع الشفاء انه لم يخلص التعلم الثاني وذلك
 معروف من زواوله هذا واما المعلم الاول فهو ارسطاطلس تلميذ افلاطون
 وارسطو مخرج منه وانما سمي بالمعلم الاول لانه اول من استنبط الحكمة
 وشيئا ركانها وهو رئيس المشايخ الذين اخذوا الحكمة الحقيقية عن افلاطون
 وانما سمو بالمشايخ لانهم كانوا متقدمين الى جانب خلاف اخذ الحكمة
 الاشرقية فانهم كانوا ساكنين في افلاطون في جميع اعمارهم كالمتصوفة وكما
 اعمالهم الشكر الدائم في جانب الله تعالى روي ان ارسطاطلس اخذ الحكمة الحقيقية
 عن افلاطون تصديقه لتهمة قواعدا وتقرروا لانها اذ لم يكن قبل من كتب الحكمة
 الا رسائل متفرقة موزونة شبه النماذج والنعيم لان الحكماء قبل ارسطو
 كانوا يكتبون الحكمة من غير اهلها كالكمياء وغيرهم من العلوم الخفية ولا يعلمونها غير
 ابناء الحكماء والملوك فيقولون ثونا كابر اعن كابر والماعرف ما قصد
 على افلاطون غضب عليه فقال افريد ان ينقش في الحكمة الذي كتبه الحكماء
 الى زماننا هذا فهاك مل او دع فيها مما وصى لا يطلعها غير اهلها فاجاز
 على ذلك جميع انواع الحكمة في كتابه بحر رسائلها وتقرروا لانها وقرروا
 ارباب فنونها ونصولها ثم انه قد اخرج المنطق بقوة وحيث وجوده

كان الحفص انما لا يستعمل في

آلة لتحصيل العلوم بحكمة فادرجه في كتابه ايضا على سائر انواع الحكمة لكونه
 آلة لها فاول من استخرج المنطق وشيئا قواعد الحكمة فلهذا كتب المنطق
 وسمى كتابه بالتعليم الاول هذه حكاية وقعت في البين ذكرنا في الشفاء
 لما نحن فيه اذ لم نره آه البيت اعتراف لنا بعد الملاح وهو الطبيب
 هو الموافق لما ذكر في بعض كتب اللغة وان كان المذكور في الصحاح والمنازل هو
 اراحيه مقلدا منقذ او طيبة وفي كلام الصحاح ايضا ما يدل على ذكره في الشفاء
 اي غلبت بمعنى على انوار غير من العلوم في ظلام الجهل وان كنت
 آه عطف على قوله فان العلوم الى هذا الا ان اذا كان معرفا باللام
 على النسخ بدة مديدة من عنفوان الشباب ان من لبيان مبداء المدة
 لالبيان منها اللهم الا ان يكون تصنيف الكتاب في ايام شباب الشارع حتى
 قوله الى هذا الاول مسددا مجاوزا آه كانه احتيارا فخذ الشاط
 من الشوط وهو مجاوزة احد المستلزمة للابعد فلذا اعترفه في منتهى
 لامن الشوط وهو البعد فالك صاحب الكتاب شطرا بظن بانضم واه
 في مضارعة شطرا وشططا وسطوطا اي بعد في الشوط فده في
 البيان اشار الى انه متعلق بقوله شططا لاركانها لتلايفوت المبالغة
 في الشوط المقصود في المقام راكبا آه كعمل ان يورثه الى بعد
 راكبا في النظر بمرئيه على مد قوله او الى تفصيل شططا معنى راكبا بهذا الترتيب
 على جعل المضمون حالما هو الاصل في باب التفصيل فان المضمون حالما هو الاصل
 وعكس كلاهما شاعان في باب التفصيل كما قالوا في قول يعال والتكبر واه

منه في الشفاء
 من الشفاء
 من الشفاء

بول عسا عود الشل المشهور المحفوظ
 اللهم وهو لا يخرج منك
 السوء عن غفلة السوء
 بنسبة اللهم بحاله لا يصح
 لعله باعده

من توم في المنطق راكبا
 على شوط في الشفاء راكبا
 لال الشوط في الشفاء راكبا
 لال الشوط في الشفاء راكبا

لكن عند وهو
 اش وبقدم في الشوط
 الى ان متعلق بقره
 شططا لا يتولد
 راكبا
 من

على يدكم اي حاديس وفي قوله تعالى يؤمنون بالغيب اي يعترفون به مؤمنين
 الا ان لا اصل هو الاول وهو الالف لان المذكور لكونه اقوى يستحق ان
 يجعل اصلا والمضمن تعالى باقدا م تاء صرح في ان المراد تشبيه
 بالتطوف فاضافة اضافة المشبه الى المشبه فلا استعارة ههنا وهو
 احسن من استعارة التطوف للمساكن الذي هو القوة الفكرية ومن استعارة
 الحركة الاينية للمساكن الذي هو الحركة الفكرية استعارة مكنته على ان يحمل
 التطوف تحملا عاما لا فيه ببالغة لا يحسن على المساكن كما في قوله لم يزل يظلم
 وشعر شاعر فله لك اخذ الشرب رحله اي رايها على طريق
 المعالجة مع المعالجة وهو ان يكون الفاعل غالبا في اصل الفعل على الاخر
 الذي يحمل مفعولا في هذا الباب يحسن بباب فعل بالفتح يفعّل بالضم الالف
 مواضع عديدة مبنية في موضعها ولذا كان باب المعالجة من الفعل الذي
 قصد المعالجة فيه متقدما الى مفعول واحد متقدما الى المعالجة الى المطلوب
 فقط ولذا كان متقدما الى مفعولين متقدما في ذلك الباب اليها ايضا ويكون
 المفعول الاول ابدا هو المطلوب كوخا صنفه فخصته وجاذبة الثوب
 فحذبت اياه والمناضلة من الاول مثالنا ضل اي شاك في راس السهم وكون
 المراد سهما داخل في مفهوم المناضلة لا يستفاد من كونه مفعولا فاذا
 المعالجة من مناضلة لا بد وان يكون مفعولا المطلوب في المناضلة الا ان الشارح
 جعل مفعولا في اللفظ لا المطلوب فلا يكون مراد بالمعالجة المصطلح عليها فلا
 توجيه لكلام الشرب اللهم الا ان يعلل بقرينة المناضلة عن كون المراد سهما

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

لما كان
 في
 قوله

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

ايه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى عبده ليلا كانه قبلنا ضده السبح
 فضلته ايا ما فيكون بهذا الاعتبار من القليل الثاني الا ان الشارح قد
 المفعول الاول الذي هو عبارة عن المغلوبين قصد اللغو للموجب للمعالجة
 المقصودة في المقام او يقال زاد الشريف ان المعالجة مستفادة من
 قول الكلام لان جوبس اللفظ لان قوله من قول من الفرط اي التي وزيد على
 ان الرمي كان للساق والمعالجة فكانه قال رايها عند المناضلة مع
 الطالين احراض عن قول من تجاوزه رستمى سهما بهم فكون المراد من النظم
 مطلق الرمي على طريق التجريد ايضا بقصد المعالجة فيه فلا يكون مراد
 المعالجة الاصطلاحية والفصل المتقدم اي سها م التولوع هو التفتح
 مصدر بمعنى احرض على وزن القبول والاعراب مصدر المبني للمفعول
 كما نقل عنه خالصة آية الصدق بمعنى اخلص مجاز مشهور وانما
 هذا المنصوب مع المنصوبات الاربعة من قول مشعوقا منتشاشا ط
 ما ضل كلها اخبار مترادفة لقوله كنه لا اعتبار بالجمع من حيث
 هو مجموع خبر واحد اذ فيه من المعالجة ما لا يحصى فضل كل منها على قبله
 ولم يعطف لئلا ينهم استقلال كل منها في الخبرية وفي احتيا رلفظ
 اي على ترمي وما في معناه اشعار بقوة الهم لان اللفظ يوصف غالبا
 بالقوة في شان الترمي ورمي بالطبع يقال لفظ الرمي له فيق واللفظ هو
 الرتبة فلهذا الامور الاربعة من كونه منتشاشا ط مناضلة وانما
 متفرقة على ذلك احرض السليخ ومترد اياه فلهذا فصلها عن قوله مشعوقا

والنفس الطيبة لا تفسد
 الا بفساد القلب
 والفساد لا يكون الا
 بفساد القلب
 والفساد لا يكون الا
 بفساد القلب

ومما من التواتر
 في قوله

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

وان كان قد يكون
 لا يستلزم ايضا باعتبار
 ولكل منهما مقام قصد
 في قوله

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

في كل من هذه

ان فضل كلامنا لانه اعتبر برفع كل منها على حدة لا برفع المجموع من حيث مجموع
 فطابق العطف بين تلك الامور ايضا وقوله بكونه بوجه من لواحق
 المنزعات وليس هو من جملتها اذ لا مدخل فيها للعبد كما صرح به فلذا بين
 برفع الامور الاربعة قبل ذكر احواله والذي ساقى بوجه الفرقه اليه ان
 الشرح لما وصف منه بالحوصل البليغ وما يرفع عليه من السبل البليغ عقبه
 بان كان مع ذلك معتد اعطاء صفة ووجهه جيدة لا على سعيها على انها
 طاك الامر في تحصيل العلم والاصل والعمدة في نيل الكمال فكون ترك العطف
 لكامل الانقطاع ساقيا او من كيد ولها حد الابل ساقيا حادوا وحده
 وحدها اعني لها حداء ومنع سوق تلك احواله ساقيا او من كيد وطا
 كون الفرقه اجمدة منتقلة على حد من السرعة التي لا يريد اسانها اذ اخلت
 بل اشته على وجه المشاهدة اياها لاستنهاها اياه فهو كفاية عن عدم الاختلاف
 الى السائق مع قصد المبالغة المقصودة في المقام المناسبة لوصف الفرقه
 بجموده ثم الغرض من الغنى موسون لابل كما قال ان عبارة لابل احواله كمال
 من الحسنيين واحد بيان وتأييد لما عدهم من شغفه وما يتفرع عليه من الامور
 الاربعة مشهورة زمانه اى في زمان الشرح ربح فالمناسب لعبارة
 الشرح اذ المراد من علماء الزمان علماء زمان الشرح ربح والكناية بالاشارة
 بالبيان عن الشهرة مشهورة اطلاعه على وزن فعال فاعل عنه اى اطلاق
 ذلك العالم الشرح على يد افع اشكال آه فاعل عنه انه اراد الاشكال
 الاربعة المنطقية وكيفية بالذكر لكونها المقصود الاقصى من الفن ويكره ان

في كل من هذه

في كل من هذه

في كل من هذه

في كل من هذه

كأن جميع شكل معنى المشاكل تعال استطلعت راي فلان اى استطلعت
 حدف المحول الاول بمعنى سالت عنه انطلعت على رايه ونظيره استخبره اى
 طلب الاخبار عنه واستنشد اى طلب لاثا عنه واستخرج اى طلب الافان
 عنه وكذلك استنجد واستفسر بمعنى طلب الاعانة والتفسير اسم
 الاطلاع بمعنى ماطلع عليه الا المصدر والا الاسم بمعنى ما وابل اللغة يريد
 بمثل هذا التفسير الذات الذي يلاحظ فيه معنى ذلك الفعل برفع تلبس به
 بصدوره منه او وقوعه عليه ونحو ذلك ومن هذا التفسير قول صاحب
 الكتاب في مقدمة الادب بعد بيان المصدر وهو كلب وهو كلب
 ذلك ولا يخفى ذلك على من له ادنى مزاولة كتب اللغة وقد يطلق الطبع ويراد
 به حقيقة الشيء لانه استحق لال يطلع عليها تعال اطلعك طلع الامر اى اطلعك
 حقيقة وفي كلام الجوزي فاستطلعها طلع الشئ اى استخبرتها من هو وما شانه
 شرح ولا يبق معطوف على لم اربا ويل لارأت ولذا اصح وقول لا في
 لكونها مكررة بحسب المعنى فكان نحو قول تعال فلا صدق وصل ادنى التبا
 هذا المعنى منوم من المقام لان المقام مقام خطابة والمبالغة ومعنى على فانه
 جعل قوله او رغب في ما لقوله سالت بهانه وبهذا القيد يحصل المبالغة في
 تصغير الكتب اى تصغير الكتب التي كتبت اليها ادنى التبا فطالعك
 بالكتب المعبرة وهو كناية عن تصغير جميع كتب المنطق اى مبالغة الخالية
 آه والاوجه منه ان تعال معنا بصحة حرفا فوفا ميمز ايس ملك الحروف
 وهذا كناية عن الشيء بعض افراده وكيفية ما اما الشهرة فمما بين الحروف او

في كل من هذه

في كل من هذه

التي هي من جنسها

لنباها السج وصرح بحروف انصاف كناية مشهورة على الاستقصاء السام
ولكن ان تول المراد منها الحروف المنقوطة وغير المنقوطة وباقي المنع على حاله
اي دوية وجيدة والا وجه من ان سال صنفه وقويه كما لا يخفى
لا خصاصة اي كتاب الشفاء بما وضع به اي من يد ايجه والانتهاج
اخر من تفسير فلا يحتاج اليه بان المعنى خلاف فاحاج اليه كالسبب والشئ الغث
والسمين تلي تحت الطرق وانتهج والميدان سالك اصل فيه كسر الميم
وهو متروك الاستعمال والمستعمل به من الناس هو فتح الميم ولا اللفظ المشهور
افصح قال بعض النظار سيدان سيدان سيدان سيدان ناطق اي فاخذ
منه مقامات العارفين اي من كتاب الاشارات اذ هي مذكورة في ادوات
الاشارات الا واحد آة الاستثناء في قول الشيخ انما صح ما عتبا
تضمن حل معنى البغى كالاخفى وواحد بعد واحد كناية عن قلعة عدد الوارد
اي لا يجمع في الورد او في الزمان اسان معاً فلكم صفة آة تنبيه
للمبالغة المستفادة من كلمة كاسيا وتفصيل لما اجله فيها واللام اما لا التسم
المحذوف والمجد والساكيد وكلمة كاسيا في موضع اكمال ولا لئلا يكتسب
وسى بمعنى المثل مصاف الى ما هو اسم الموصول وكتاب مرفوع على انه
خبر مبتدأ محذوف منه وهو الضمير العائد الى الموصول ولها وجه افهم
الاعراب مذكورة في كتب النحو فليطلب منها وصوب اي نزل
الى سفل آة يباي صوب راسه اي خفضه واستعمل الشارح في معنى النزول
مجازا ولم يقل بصوب معنى تنزل لرعاية المناسبة لصعد معضلة

هذا هو الوجه في قوله
سيدان سيدان سيدان سيدان
ناتق اي فاخذ
منه مقامات العارفين
اي من كتاب الاشارات
اذ هي مذكورة في ادوات
الاشارات

هذا هو الوجه في قوله
سيدان سيدان سيدان سيدان
ناتق اي فاخذ
منه مقامات العارفين
اي من كتاب الاشارات
اذ هي مذكورة في ادوات
الاشارات

على صيغة

التي هي من جنسها

على صيغة اسم الفاعل والعضال بضم العين اذا اعنى الاطباء قال
اعنى الرجل واعيا وغيره وكلاهما محتمل منها في اكثر ما سئل عنه النبا
وفي جل ما اعترضوا عليه اي في اكثر نكتهم وجل اعتراضهم على ان يكون
ما صدرته وكوران يكون موصولة والعائد محذوف اي بالعلم واعترضوا
به والضمير ان البارز ان الكتاب الشفاء فالحلل والزل في المنقول وفيما
يعترض به لا في المنقول عنه والمعرض عليه والزل في الاعتراض اما للحلل
في النزل او لصحة المنقول اقتضاها بالتألف والاضاد المعجزة
اقتضاها اي ازال بكارتها ولما كانت عبارة آة عدم القدرة
على افرع المباني يكون تارة لا شكها لما في نزلها اما لكثرة مساوئها
اولد قتها وخفايتها ويكون اخرى يكون العبارات الدالة عليها محكمة
معقودة او مطبوعة لا يمتدحى لوجهها وحلها على الثاني ليلايم تفرغ قوله
فهي بعد تحت حجب اللفظ ولا يمكن حسن تفرغ البناء تحت الاستسار
على عدم قدرة الافراع الا الا واحد آة تعريف بالشايع
وبار النسبة للمبالغة كانه منسوب الى الواحد لصرافته في الوجودية
والمراد بمبانيه آة فسر المباني باللفظ لظلالها بلتها بالمعاني
مع مناسبة الرق لللفظ وهو انب لوصف الكتاب لما قصد
مرها في حال الناقص والانصب فيا سبني موط اي يقتضيه
بالدلائل ليدل على تدبره كما لا يمكن رتقا تا ما قيد التمام انهم
من المتكلمين على المعاصرة في هذه الدلائل من لفظ المباني والمكتن

وان كان اصل الكتاب
من جنسها
فان كان اصل الكتاب
من جنسها
فان كان اصل الكتاب
من جنسها

المودون بالملك سوء او وضع المصدر تمام المنقول المشعر بالمباينة كما عي
الرتق كما في قولهم رجل عدل جمع زمر بالتحريك وهو التوريق
اذالم كل البيت اراد شل على وجه الاعتراف بقصد المباينة فيما ذكر سابقا
وهو الصيانة البدئية كما قال المتنبى وحيد من خلجان في كل بلدة اذا
عظم المطلوب فل المساعد بذ القف الايام بابر لها مصائب قوم
عند قوم فوائد وقال ابو فراس يهون علينا في المعاني نفوسنا
ومن خطب احسن لم يغد المهر لا قصور آه يعني ان المراد من كونها
زاهرة منظورة هو القدر الذي اسع به القصور عن الكتاب لانها كشوفة
لكل احد في احسن حتى مناقص لما سبق من وصف كتاب الشفاء بالعموم
ومعه باستحاجه فكونها زاهرة منظورة اما كناية عن سبيل المباينة
عن عدم التصور في الكتاب او تمثيل حاله بجال من هو ابعد عن توهم القصور
لكونه في اعلم مراتب الظهور مع ان في هذا التعبير مباينة في ذم هو لا القلة
من الكتاب وزيادة تمنح لنفسه حيث عهد وقائق الشفاء بالنسبة اليه
كالمدرك بالبصر ومع هذا خفيت عليهم فافهم في هذا الفن وضع
اسم الاشارة موضع المضمحل للعمد واحال العناية سمنه فجعل بمنزلة
المحسوس المشابه لا اختصاصه وتميزه بهذه الاوصاف البدئية الشان
واللتبينة على سببية هذه الاوصاف في ترتيب الحكم لان الاشارة اليه
شتمل على الاشارة اليها وبناء الحكم عليها توضيح وتقرر لما ذكره
بان يجعل في آه ناطق الى جزئية والمناسبة طابرة والمراد بالطريق

المباين باليعاير الى المعاصد او الالفاظ بالنسبة الى المعاني
وعقل آه والتمسوا المستعمل في هذا المعنى اغفل وان كان غفلا بالتشديد
يجوز ايضا لهذا المعنى ولعله اطلع على رواية التشديد في الشرح والا
فجوز التحيف على اسناد الغفلة الى سورة الغنم لهم او مطلقا على الاسناد
المجازي مميزا بين السهي والشمس ان قلت التميز من ضمن واجبات
في الغاية لا مدح فيه قلت في الكلام ايجاز اي مميزة التميز بين السهي والشمس
ذلك ان نقول المراد تميزهما اذا اجتمعا فانه يصير في التميز بينهما
لاضمحلال السمع في حيث الشمس غير ابتهى لحد الاستحالة والمراد التميز
بينهما بما يليق بهما من الذكر وعدمه اي متضرعا للخصائص في تارة كاللواحق
او هو كناية عن التميز بين الحق والباطل او على وضع كنه والواضح في
مواضعه الالائية بها ويكفي هذا وجوه اخر لكن الفضل للمتقدم فبطل
بنات نفس الكبرى هي ستة كواكب اربعة منها نفس في المنة
منها بنات وكذلك بنات نفس الصغرى اي لا التسعة آه قد ترك
فيما سبق ان بل اذا دخلت اجلة يكون لترقي الالاهم وقد يكون لافراد
عن توهم العصر على متبوعه وما نحن فيه من قبيل الثاني مع القصد الى مطلق
الترقي ايضا ولذا اورد كلمة لا تصح ذلك الاضراب كما قد تورد
لتصح الاضراب عن نفس المستوع فليكن هذا في ذكره فانه ينفع في
كثير من المواضع رفع المناسبة لما قصد الشرح بقوانين
احق واين تردد ما سبقهما من الترتيبين بمصلحا عن قبلهما كما حاصل

تکلیف علیہ

مجلس

فتمت من المصحف
التكميل كاتبي يوم
من السنة
١٢٨٥

مكتبة
الشيخ
الشيخ
الشيخ

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

مجمع الترائي الرابع دفع المفاسد فلهذا بين الشريف قوله ما ذكره بقوله
من دفع المفاسد مراده من المذكور قريته وابين ما تطرق آه فقط لما بينهم
من ظاهر قوله من دفع المفاسد آه حتى يرد ان مراد الشارح هو عدم
الاكتفاء بمجمع ما ذكره كما مضى سابق كلامه في اثنى الكتاب ارجاع
الى الترتيب لجعل اجار متعلما للكل لا يفسد ان يبين ذلك الترتيب
ولكن ان ترجع الضمير الى الترتيب يكون المراد من التبيين احوال
لما كان مناسبا للسائل اخذ الشريف ما اختاره وجعل المسائل لالي
التبيين لانها مستخرجة من كتابها من الترتيب شعرا ورواه لبيان
شعرا وليس في الصحيح من دفع الشرح لفظ الشرح وكما عرفت آه لم يتر
بالقاء على ما سبق كما هو اللفظ تفسيرها على ان المخالفة كانت باقية في
زمان الانتقاض والتاخير وقوله كان لم يكن آه اقتباس من القرآن
وقوله دست بيان وتصيل وتاكيد لما سبق وكذا قول العالم آه
بالنكاح الى قوله دست آه او هو تصيل بعد تفصيل لما فصله درست
او ليجوزها او كتمل ان يكون الفصل للقطع تفسيرها على ان كل قريتين
ستلان ويكتفان في كونها صفة زس واما بطلانها في تفسيرها على ان
اجمال كالحج ايات الجمع على اكدق بنحيتي جمع حدة كذا ان
ويجوز ان يصح الضمير لاراد واج وقوله لو قلت آه تقرر وتاكيد
لما سبق حيث لم يميز آه لانه جعل احدهما مكان الآخر في الاحكام
وذلك ليس لالتباس احدهما بالآخر وبالعين المملة على صيغة الترتيب

في هذا الكلام
من كلامه في هذا الكلام

شعر

لفاعل وهو ضمير المفعول وهو المسموع مراتب واحترزه من غيرت بالعين المعجزة
كما وقع في بعض النسخ على صيغة المبني للمفعول وهو قوله ادوار آه بتدبر او
قلت غيرت آه فيكون آه قوله عن سمت متعلقا به ويكون مفعول تجنبت
مخدوفا اي لما تجنبت عنه اي عن سمت الصواب وهذا النسبة ايضا صحيحة الا ان
المسموع مراتب هو الاول مع ان مؤنثها اقل من الثانية فان قلت يلزم
على النسبة الاولى عديم ما في حيزها عليها ولعله به تجنبت بعن مع انه مسند بنفسه
بقا لتجنبيه واجتنبه قلت هو معمول الفعل المحذوف الذي يفسر المذكور
مع ان التوسع في الظروف واسع ومما يحسن فيه قول بعض الصحابة ونحو عن
فضلك ما استعينا وابرار اكار الملقوط معناه في بعده ما يعدي
من الافعال بطر التجر يد شائع لما تجنبت بالجم احترزه عدا وقع في بعض
النسخ لما تخلفت بالجم المملة والنون والتاء المنقطة بركات فقط
على نسخة غيرت بالعين المعجزة ونزل عنه انه قال والصحيح ما نقلناه لانه المسموع
من الشارح وامثال هذه الشكوة من الزمان اي على وجه اسناد وكذا
اليه وعلى الوجه الذي ذكره من المبالغة مما جرت به عادة الناس المسائل
الخطابية والتجملات الشعرية في الخطب والاشعار ولا يقصد بها التصديق
فلا يلزم المخالفة لكنني عن سبب الزمان كما في قوله عليه السلام لا تستبوا
الدبر فان الدبر هو الله اذ هو واردي من غير ولا اسناد وكذا قد ورد
الى الزمان حمته ولا يكون زمان شارب شر الازمنة ولكني استدل
عما ذكره من مثالب آه هذا موافقا بحسب الظاهر ويكون قوله كمن معطوفا

من قوله في بعض النسخ
على صيغة المبني للمفعول
وهو قوله ادوار آه بتدبر او

من قوله في بعض النسخ
على صيغة المبني للمفعول
وهو قوله ادوار آه بتدبر او

من قوله في بعض النسخ
على صيغة المبني للمفعول
وهو قوله ادوار آه بتدبر او

من قوله في بعض النسخ
على صيغة المبني للمفعول
وهو قوله ادوار آه بتدبر او

من قوله في بعض النسخ
على صيغة المبني للمفعول
وهو قوله ادوار آه بتدبر او

على قول اذ انما آت عطف قصه على قصه والذي يقتضيه النظر الدقيق هو ان المقام
 كان نظمه ان توهم ان شان زمانه لما كان كذلك كان في حد الامتناع باليت
 هذا الكتاب المحتاج الى صدر قال دفعا لهذا التوهم ولكن آت فكانه قال نعم كان
 احوال على ما توهمه من امتناع التاليف لو لم يكن محدث في الزمان ما ينافي وفعلات
 الزمان وسهها بالكلمه ونقوى لك الغرض لكن حدث ذلك وهو القصد المقصود
 بلكن ومصلوات في لما قصدت آت فعلى هذا يكون قولك لكني استدركا على قول
 ولم عرفت باعتبار ما توهم منه دفعا لذلك المتوهم ويكون معطوفا عطف قصه
 على قصه اي نيته آت مجازا لان هذا المعنى يلزم هذا التنبه المخصوص
 عادة او التشبيه بين العيشين المحسوس والمعتقوله على سبيل التمثيل يكون
 الاستعارة في المركب لاني اجزاءه وكجزان يحل على الكناية ايضا تأمل
 فهي التي التاء بالقليل قول عذرت ونبتت او تفصيل يكون ملكا كحده
 والآية كبرى وعظمى والضمير راجع لذات ياخذ اجامعه من كونها حسته كبرى
 وآية عظمى ولم يعرض الشريف لارجاع الضمير هنا كما تعرف في قوله وما هي
 خاتمة في الثاني بسبب بعده دون الاول وما هي الادوة الصالحة
 آخر البيت الدولة بالنسخ مشهورة معروفة ونجى بالضم ايضا من ال بمعنى
 دار سميت بها لانها سدا ولما الناس يكون مرة لهذا مرة لذلك الجمع
 دول بالكسر المخدم الاعظم الى قوله شعراورد والصفات المتعددة
 المادحة على وجه التعداد والمصل بينهما نفيهما على ان كل من الرضه صفة مادية
 على حدة بدون انضمام الاخرى اليها ويسمى هذا في العلم البدع بسيادة الاعداد

هذا هو المقصود
 في قوله عطف قصه
 على قصه

قوله بل يوجد آت هناك كرم السحاب اذا جارت بالغيث وكرمت الارض اذا
 زكى رعيها وجاد اللوم اعني آت اللوم كرم المعان اخرضا واما الكرم ايضا
 كما قال الامام المزدني في شرح الحاشية اللوم اسم لفصال كرم وهو الخيل واخيرا
 ما ينفية المروءة والصبر على الامور الدنية ودناءة الالباب والكرام اسم لفصال
 ايضا لفصال اللوم لضم الدال فارسي معرب اي من فحما وهو الوزير
 آت كان جامع لتواثيل الملك كاله فتر وهي مرتبة في ذمته رسم احوال الكس من
 هذه الصور المرتبة فيه قد راجعهم اي يستبسط من نفسه كما يستبسط من الذفر كحال
 عقده ووفرة بيرة في احوال الملك وهذا لا يكون الا للوزير الكبير وقيل
 سمي بذلك لانه لا يفر لا يكون الا في يده ولا رسمه الا هو وقيل لانه لا ينفخ
 الا عنه وهو لا ينفخ كونه غير صاحب الذفر ايضا ولا ينفخ فيها واصلا له
 وذكر في الناموس كل كتاب يكتب فيه اهل الجيوش والاعطية فهو الدوان واما
 المستور فهو الاصل المرجع اليه وهو بيد الوزير الكبير وعلى هذا لا بعد كل البعد لكون
 الاخير من مروج اطلاق المستور على الوزير الكبير والناظرة في الصحاح
 هناك فلان نظيره قومه ونظوره قومه للذي ينظر اليه منهم ولم يذكر الناطرة وقال
 صاحب التاموس ونظوره وناطرة ونظيره سيد ينظر اليه للواحد
 والمذكر والمؤنث ولم يذكر معنى المبالغة فيها ولعل الشريف حمل التاء على المبالغة
 كما في تاء علاية واخذ كون سبب المبالغة حمل ذلك المنظر على النظر من المقام
 شانه وايضا يمكن ان يؤخذ من اصل مبالاة لالسيادة حاكمة على النظر ايضا واما
 اختاره كونها مبالغة في المنظر لتناسب هذه التورية للقرينة الآتية مع انه اوقع

هذا هو المقصود
 في قوله عطف قصه
 على قصه

كما يستدل قوله والمقصود
 انه قدوة للطلاب
 على

و هو في
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي

و هو في
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي

و هو في
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي

و هو في
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي

في الملح وبين سبب المباغة بكونه حاطا على النظر اذ يحسن هذه المباغة وينتفاة
المح فان هذا المناسب للثمة الآتية ان قال ما طوره دواوين الوزارة قلت
ممكن ان يؤخذ هذا المعنى من الدوران ايضا لانه مضاف الى المصدر وهو متعلق
والخبر ويجل الاضافة على الاستغراق والى هذا المعنى اشار بقوله يعني ان الورا
او بمعنى الحافظ الناطور والناطورة بهذا المعنى مذكورا في كتب اللغة بلا
اعتبار قيد المباغة والشرب حمل النار على المباغة ايضا لكن لم يذكرها الجوهري
مع انه ذكر الناطور بمعنى الحافظ وانما ذكر الناطور والناطور بالطاء الموحدة
حافظ الكرم الفاعل من قدح الفصل بالفتح المعطوف من اجابة اما سئل بالنا
بتعريف معنى الاخذ او حال من القيد على تجوز بغير اكمال من الجوز عليه اذ كان قاف
وهو الساج آة الميسر فمخصوص مشهور فيما بين العرب وهو المنقوش في قوله
انما انحر الميسر الآلة القمح فمخصوص المشاهدة ولا قدح عشرة وهو الفذ والقوام
الرقب والجلس والنفس والميسل والمع والوعد والسفح والمنج فاذا ارادوا الميسر
اشترطوا اجزوا فخرها وقسموا لهما على ثمانية عشر جزءا ثم يحلون القمح
في خريطة يستونها دبابه ويضربونها في يد عدل يستونه حوضه فيجعلها فيما بينهم
باسم واحد واحد حافظة حافظة نصيب للتوا نصيبان هكذا يزيد واحد الى المعلى
وكسبقة انصبا وهو النصيب الاعلى ولا نصيب لما بعده من الثلثة الاخيرة و
احصا هذه الثلثة يوزعون ثلث اجزوا على سوار فيسبب التسمول فينصب على سبعة عشر
جزءا ويأخذون من صاحب الوعد ثمانية ومن صاحب السفح تسعة ومن صاحب المنج
عشرة كانهم حافظوا في العراة ايضا على الترتيب المذكور في الانصبا وهم يتناوون

بهذا ويدفعون انصبا لهم الى الفقراء وينسبون الى النخل من لم يدخل فيه ويترن
البرم الصائب السهم آة فقرا به لان صاحب مخصوص في الاستعمال باسم
صاحب السهم الغرض ولا يتألف في غيره وان كان الاصابة والصواب يوجد في جميع
الافعال وقوله لم يحراى لم يحل يقال جاز عن الطريق واحاط السهام المتل
يضرب لمن يكثر الخطا ويأبى الصواب احيانا الثوب الاشراف بشارت
ان را اذا اشدت وشهاب ثاقب اي مضى ولم يحل الثاقب من الشهاب
جعل الشهاب في الشئ ليكون اشارة الى معنى زاية في الامور كما في قوله ونسب لانه لا يلبس
صد الفقراء لما بدت هذه الابيات معوضة لتأكيد الملح والمحامد جمع
محمد بنع الميم الثانية وكسر او من يابحد عليها اشار بذلك الى مرجع
آة عاوجه التحليل المناسب للشعر كانه علم بدو المحامد منه جدي لادته لانه في
المهند ينطق عن سادة جده اثر النجاة ساطع السران فتميز ذلك لذلك
ان العبارة في ان اسم مجموع امير محمد اما لان الامير فزعلم في الاصل او
لانه لست به بعد الامارة والصاحب مطلقا آة موصوفه هنا لا
قوله وما في الاذه له صاحب الى آفة لا يظن له وجهه اذ اراد ان يبين
عقبتا في اسم المشتل على معنى الامارة المناسبة للورد واللوامه مقصود
لسلطة الوزن وان كان الوزن يستقيم ايضا بالمد مع ان نسخ الكتاب تنقطة
عليه راي لا الثوب اما للتعظيم او للتحفة وكل وجه هو مولها في
الدجى اي في ظلام الجهل والعمية كما يرتب ثلث اي يحاولنا في العايات
رشد لاسلام الاضافة لادني ملاسته اذ لاسلام سبب الرشاد

و هو في
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي

و هو في
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي

و هو في
الاصناف
التي هي
الاصناف
التي هي

اكدية الروضة ذات الشجر ونبال كل بستان عليه حائط فن العبادة نوع وكما
 فلابد ان يدعى بالاكديية من الروضة على رواية والبستان على رواية اخرى
 واستعمل اي جمل اقبال الدرس نازلا عن خلقه وبجته الالهية التي جعل
 عليها الا لانتفاء وفل افعال السيئة في ايام دولته وقوله وصار عود ولا طر
 عن كسب آلامه في الاستغراق في السجدة المبالغة في انعامه لانه
 بدل على ان لا مل الواحد ايا دي كثره ^{بمعنى النعمة مجازا} وقال المطرزي
 في المغرب اليد من المنكب الى اطراف الاصابع وجمع ايدي اليا دي جمع الجمع
 انها غلب على جمع اليد بمعنى النعمة انتهى واما اليا دي فلا تستعمل الا في اشارة
 وقول جمع اليا دي باعتبار تعدد ايدى اليد لا جمع على ايدى اولاد وبالذات
 لان صيغة فعل لا جمع عليها بلا واسطة فلا بد ان تعد اليا دي واسطة وان لم
 تستعمل في جمع اليد بمعنى النعمة فيصدق اسافل وورق اعاليه فيسيل مع
 مراتب من ان المراد ثول عطايا بلا سافل والاعاليه الاصاغر والاكابر
 ولا كثر بعد فهم هذا المعنى من هذا اللفظ على وجه الكناية فالصواب المصير الى
 استعارة لطيفة او تشبيه لامل بالعود كما هو المتبادر وان صح النقل عن
 الشارح لان العبارات في الخطب والرسائل والاشعار ربما جعل على ما هو
 اجدد مما قصد من تشبيهها فالحق ان يتبع ما خذوه مع هذا اللفظ
 مراتب من فلذا لم يجعل على التوارد لابل است اي لانت ليس مما وج
 بل است ما جها او لا اقتصر في من المدح عنك بل قول است ما جها وهذا
 المعنى في الاضراب بل قد مر غير مرة وكمل ان يكون لا تأكيد للنفخ السابق

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد

هذا هو المعنى
 الذي مر عليه
 في المتن
 وهو ان اليد
 هي النعمة

الكسب هو الاضراب من الاضرب
 ايضا كان الوجه السابق
 على نفسه

النعم

القسم اي لا والله على ما هو شائع في محاورات العرب والاضراب على حاله
 والمصالحك من الميم او كسر ما وضع الفتحك والهاء اذ كلاهما يجان منها
 ومثله الميم على الوجهين والفتح الدلال ^{والكلام على ما بل الله فان اكليل}
 الدقيق بثلاثة معاني بمعنى الكبير فيقاله الدقيق بمعنى الصغير فيقاله نعم طيلة ودقة
 وبمعنى الكثير فيقاله الدقيق بمعنى العليل كما حال دقت في البكار واجلت
 وبمعنى الواضح فيقاله الدقيق بمعنى اكن ومنه يقال لكل حليل دمين وعلى حليله
 ودقيقته وفي بعض النسخ لكل حليل دمين بسطفت ودين اي لكل شيء حليل ودين
 والمناسب منها هو المعنى الاخير لان الدقيق بغير هذا المعنى ينافي المدح كما لا
 وانما وصف العبارة بالوضوح واضح شائع وفصل العبارات حسن بلاعتها
 وما يتبعها او المراد به الفصل العلمي فكانه لزيادة فضله ووضوح عباراته فيشر
 بكلمات الفصل والعلم والحكمة ^{سعاوون فيه شارة الى كثرة ورود نعمة}
 عليه على سبيل الاجتماع او على تلاحق اللاحقة السابقة على وجه سقارثا
 بعد ممة بعضها بعضا في دفع هذه البليات المذكورة من حوادث
 الزمان وعدى النظام من جعل لتضمين معنى الفيضان وليس من ظهر عليه معنى
 غلب لعدم المناسبة للمقام قال في المغرب نظامه عاونه وظهر عليه غلب
 والنظام ما خور من الظاهر لان المستعين بالشيء يجعل ظهرا اليه ومنه الظاهر للمعين
 وممت ذكرى آه اراد الفصل الذي هو سادسة الذكر مجازا لان
 ما في حيز الجوار لا يدل شي ومنه على الذكر اللساني من طرف فلان اذا
 جاء سلافيه اشعار بان فواصله كما وصلت اليه وصلت في اوان التوق والرجاء

هذا هو المعنى

و هو من جنس النور
و هو من جنس النور
و هو من جنس النور

اذ اكثر ما هو متوقع بحسب كبره في اويل الليل ولم يجعل من بطون اى وجد اليه
الطريق لانه يستعمل في مجي الامر المنفرد عنه بطون الكلف فلا يناسب المقام
وقيل يتطرق بالنار بمعنى يتجدد النفس وهو النوم الخفيف ومنه قوله
بما تقدم النوم من العصور من النفس به ايضا قال في الكشاف وانته ما تقدم
النوم من العصور الذي ليس بالنفس الظلام الشديد والمذكور في الصحيح وغيره
هو الظلام مطلقا ولعله تسمية العام احد ثمان بمعنى حدث وقيل المراد به
الجديان وبها الليل والنهار التدبير اللائق التدبير المتفكر في اديار
الامور والنظر في عواقبها والتدبير مثله فلا حظت آه عطفه بالباء
لان الملاحظة تعاقب لانتهاز ثم عطف قوله واخرت بالواو تنبيها على ان
الاختيار وقع حين الملاحظة ثم عطف قوله فاحذت بالفاء لان الاخذ عقيب
ثم عطف قوله ولم اقتصر بالواو تنبيها على ان عدم الاقتصار كان من ابتداء
الاخذ وقوله متفرصا من قوله عطفه على قوله لم يخلص ما يكون متورا له او لا
حالا واحده وكذا الحال فيما سيجي من قوله صا ومنشطا فانهم جميع شافعة
النار اما لتقدم موصوفها بمعنى الجماعة اى كماعات شوافع من الاقتران واللبا
ويجوز ان يكون جمع شافع قال في الصحيح ناقة شافع في بطنها ولده يتبعها اخر
قال ابو عبيدة الشافع التي معها ولد باسميت به لان ولد اسمعها وى
شفعة مرة بعد اخرى كان اللاحق لشفع السابق عن جوده فوايد
وفي بعض النسخ خرايد جمع خريدة وهي حبيبة النساء هي الدقة آه وكان
الاظهار ان مال النكتة هي التي تؤثر في القلب ما يثير عجبنا فكانها ينكته لكن

هذا من جنس النور
و هو من جنس النور

لما كان هذه الصيغة يطلق في الاكثر على الاثر الحاصل باخذ الفعل كالنقطة
للاثر الحاصل بالنقطة واما لما لا يحصى حمل الشرح على ما حله
تصديق لما سبقه وتقرر لما لمحه كان قاطعا استفهم فقال افضلت هذه
المذكورات التي تنفع اخراجه فزايدها عن الفكر فان فعلت فقد
استخرجت آه وكلف يكون كلف فكلما لك السابق مطبوع مجازا فاجاب بقوله
نعم تصدق السابق الذي يدره اللاحق يكون نعم بسبب لك الصيد من مقرر
اللاحق او اجاب بغير اللاحق فلهذا تصدق السابق كما اذا اتصلت واحدة
من العلامات بان قاتل في تحت المسئلة الغلانية تقول نعم انت رجل فاضل
وللتلازم الا دعائي بين السابق اللاحق فصل اللاحق ولم يقل نعم وقد افر
فكون السابق مقرر باللاحق ايضا ولما كان نشأ الاستبعاد في المذكورات
ردم ذلك الاخراج ولو ادعا احتياج ذلك الاخراج الى التقرر فذكره
لتقرره نعم ولو قال تصدق لما لمحه وتقرر لما سبقه كان ظاهرا كما لا يخفى
وهذا اسلوب بدع لا يوجد الا في كلام السحرة الموحدين من البغاة وهم
يعقدون فيه فائدة اخرى ايضا وهي ربط اجمل الآتيه ما تقدمها ونظما
في سلك واحد دون فصل بينهما وكان نعم سدة السلك وقوله ايضا تشييط
السامع لاصفاة الحديث الذي يأتي بعد نعم وان يلقى السمع اليه وهو شهيد
وقوله سميتها الى آخر المعطوفات ليس مما يتعلق به التقرر اصاله بل من
لواحق المقرر وتسميته وسميتها آه الظان اسم الكتاب بمولد مع الالاء
وقوله في شرح مطالع الانوار ظرف مستقر صفة له او حال عنه وفائدة هذه الصفة

هذا من جنس النور
و هو من جنس النور

هذا من جنس النور
و هو من جنس النور

هذا من جنس النور
و هو من جنس النور

هذا من جنس النور
و هو من جنس النور

بسم الله الرحمن الرحيم

من الإشارة الى وجه التسمية وان كان الاسم هو المجموع فهو انما ظرف مستقر ايضا
او ظرف لغو مطلق بالوابع وهذا باعتبار المعنى الاصلي واما حين يكون جزء
العلم فلا يلاحظ فيه التعلق اصلا لا لغو أو لا استقرار بل يكون بمنزلة آراء وآراء
وقول وتظهر في سخط العبارات إشارة منه الى ان التسمية للفرايد من حيث
انها في قالب اللفاظ ولللفاظ من حيث انها تدل على تلك الفرايد كما كان
على المتأمل وسميتها الضمير راجع الى العبارات الرواها ولذا ان
والسدة باب الاداء قبل سقيفة فوق باب الاداء قال رأيت
قاعدة السدة باب العجب من كونه ان اورد هذا المثال للغة الاول
ولعله سؤمته او من الكتاب والمثال المطابق لمقصوده ان يقول سدة دار
على اطرافه استئناف لرفع سؤال ما من عما تقدم كان قائدا قال
لم فعلت ما ذكرت فاجاب على آه وفي تعقيب قوله وسمت بتوابع لطيفة
غير خاصة وفاتحة الشئ اوله انما هي بها لان الابد آه بالشيء هو مستقر
ونظير ما انما له لآخره لوقع الختم في الاخر والآخر فيها لقتل من الوصية الى
الاستمجة والمراد من الفاتحة هنا الشئ اليسير كما يقال جسي وابل نظره
بفتح الفتح والفتح الراكمة الطيبة تعالى فاحت ربح المسكن نفوس من
اذا اقتضعت ولا سال فاحت ربح خبيثة كذا في الصحاح وهو ايضا شعار
للشئ القليل تعالى ثم من كذا في المبالغة عن القلة فالفتح من الفاتحة معنا قبل
قليل وفيه إشارة الى ان ثم من الطاف وتغنى الراجح فاطنك بالاكثرة واما
ان الشكر لا تجلب المزيد فيه ايماء الى ان تلك النعم المذكورة الموجبة للشكر

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بالنسبة الى الطافه الباقية لا يعدل بفتح منها بل بفتح من الطافه الباقية مزيد
نعمه بالنسبة الى تلك النعم المذكورة وبذلك حصل المبالغة في الطافه الباقية
سعى من الانفراد وفي بعض النسخ سعى من السعي وكلها بمعنى مطلق
سعى في الشئ كعمل كلا السامس واصل هذه الكلمة في الشئ العشر في الكتاب
ونحوه ولما جاز اعتبار كل الليل والنهار والنور والظلمة كجمل سائر
بالتأسيس الى الآخر ساغ في العرف ان يقال ان سعى الليل عن النهار وسعى
منه وبالعكس قال الله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار وقال تعالى
يعشى الليل النهار قوي على الوجهين برفع الليل ونصب النهار وبالعكس الاول
اشهر استعمالا والى ثانياً قيل بهيم اي مظلم قال في الصحاح البهيم من كل شيء
ما لم يخالط لونه غير لونه تعالى فمن سعى لوصف الليل به بدل على شدة الظلام
عادة الزمان العادة اسم للحادثة السعدية من عدا عليه عدا واما جاز
الحمد في الظلم وكتم ان يكون معنى المدح وان من الشطبة آه لفظ الجمل
عقده والانشوط عقده ليهل انكلا لما مثل عقده التكة والشطة اذ احله
ومشطا اما على صيغة الفاعل والمفعول محذوف اي مشطا اي اي او على
صيغة مفعول وعلى التمدد من الكلام على التلبس الشئ معال الشط البعير
عن العقال والمقصود انشط العقال عن البعير فان روح آه في اراد
كلمة ان الدالة على الشك في التزوج والبعير عن الشرح بالزيف واراد
الامارة بذلك الله ال على البعد شئ الى بعده عن ساحة عه المحصور المشعر
بتحقيره هضم لنفسه وتعيظ لسان المدح وكذا قوله لا حظني اذ لا حظ ولا حظ

لان النسب في الظلم كالحكم
لان النسب في الظلم كالحكم
لان النسب في الظلم كالحكم

عنه تسمية في الظلم كالحكم
عنه تسمية في الظلم كالحكم
عنه تسمية في الظلم كالحكم

وقد تسمى على أصله بالشط
العقال عن ذراع البعير
بسم الله الرحمن الرحيم

الحكم الظلم كالحكم
الحكم الظلم كالحكم
الحكم الظلم كالحكم

بسم الله الرحمن الرحيم

هو النظر نحو العين قال لخط ولخط اليه ممط في الصحيح بطب غيري وامطة
 اي كنهه ممط في عبارة الشرح كعمل فتح النار وضمتها ولم يرد بهذا المعنى
 اشارة الى ورودها بمنزلة اخذ فالتصحيح ظل شعاع الى ليس بحيث وشعفت
 الشراب فزجة وورد ايضا بهذا المعنى في بيت برقيصة مشهورة بالشعر الى
 سينا وهو قوله انهم يردوا انا فاحص عنه فاعلم ذات تشعشع لكن
 لما كان الشرح غير موقوف في العربية لم يفت الى قوله والشعاع واحد الشعاع
 وهو ما يرى من ضوء الشمس عند طلوعها كالنظيان زال الازدواج اي
 المناسبة في الصيغة واذ مثل فالتصحيح يضرب هذا المثل في قريب
 الشبه فان ابا اخزم آه هو المذكور في الصحيح ونحو الاشال وعما
 هذا المجازية بين المورد والمضرب والمورد كان في الذم واستعمل
 الشارح في الملح لكن يجري استعمال هذا المثل ايضا في الملح في المعاة
 الرابعة والادبعين حيث قال انها شئنة اخزم واريح حاتمة
 وقال في تفسيره في المعاة ايضا اشار به الى المثل الذي ضرب به حاتم
 بن عبد الله بن سعد بن كثر بن اخزم الطائي حين شأ وتقبل اخلاق جده
 اخزم في الجود فقال شئنة اخزم من اخزم وتمثل عقيل بن خلف المرقا
 به حين جرحه بنوه فقال ان بني صرغوني بالدم من يلق ابي والرجال يكلم
 شئنة اخزم من اخزم ومن ادعى ان المثل له فقد سهى به انتهى وهكذا ذكر
 المطرزي القصة في المغرب وعما هذا يظهر المجازية بل المناسبة القامة بل المورد
 والمضرب الله اعلم بحقيقة الحال وشبوا عليه عداه بعلل باعتبار معنى القولة

منه

منه

المراد

وغيره من هذا القبيل
 في قوله تعالى
 انهم يردوا انا فاحص
 عنه فاعلم ذات تشعشع
 لكن لما كان الشرح
 غير موقوف في العربية
 لم يفت الى قوله
 والشعاع واحد الشعاع
 وهو ما يرى من ضوء
 الشمس عند طلوعها
 كالنظيان زال الازدواج
 اي المناسبة في الصيغة
 واذ مثل فالتصحيح
 يضرب هذا المثل في قريب
 الشبه فان ابا اخزم
 آه هو المذكور في الصحيح
 ونحو الاشال وعما هذا
 المجازية بين المورد
 والمضرب والمورد كان
 في الذم واستعمل الشارح
 في الملح لكن يجري
 استعمال هذا المثل ايضا
 في الملح في المعاة
 الرابعة والادبعين
 حيث قال انها شئنة
 اخزم واريح حاتمة
 وقال في تفسيره في
 المعاة ايضا اشار به
 الى المثل الذي ضرب به
 حاتم بن عبد الله بن
 سعد بن كثر بن اخزم
 الطائي حين شأ وتقبل
 اخلاق جده اخزم في
 الجود فقال شئنة اخزم
 من اخزم وتمثل عقيل بن
 خلف المرقا به حين
 جرحه بنوه فقال ان بني
 صرغوني بالدم من يلق
 ابي والرجال يكلم شئنة
 اخزم من اخزم ومن ادعى
 ان المثل له فقد سهى به
 انتهى وهكذا ذكر المطرزي
 القصة في المغرب وعما
 هذا يظهر المجازية بل
 المناسبة القامة بل المورد
 والمضرب الله اعلم
 بحقيقة الحال وشبوا
 عليه عداه بعلل باعتبار
 معنى القولة

رموني باراء الملهة تال رمل بالدم اي لطم به قمر بل واما انما
 على مجموع ما سبق من احوال الخطبة الى هنا عطف قصته ايضا وعرضه
 من العرض ذكره باراده في تلك العبارة بحسب ترتيب كنهه المشتمل على
 ذكر الخطبة في اوله لا تعرض على المؤلف له بان يهدي اليه فلا يبعد هذا الوجه
 كل البعد واما الوجه الثاني فلا يكاد ان يكون له وجه لان قوله فاحص
 شرح له وحدت آه لان على الشروع صريحا وضمنا فلا فائدة في ذلك كنهه
 بعبارة احوال المصدر بحرف التنبية وعدم المسند اليه المشعر بتقوى الحكم
 ولما كان ذلك الوجهان كما يرى قال الشريف وقد يقال آه اشارة الى
 اضعفها واعلم انك اذا طقت ما اقبلت عليك في شرح هذا الديباجة بالهم
 القاصب والذهن الثاقب واستوصيت لطائفه بعين الاستبصار ونظر الآثار
 ينفعك في مواضع لا يحصى كثرة وعساك ان احدثت الفطنة بيدك بعد الاط
 بما ذكرناه تعف على ما تركته له لعطية منك ولتقتصر على هذا القدر ومن لم
 يستغنى بالمصباح لم يستغنى بالاصباح فلفظ في مباحث الحمد لله
 المص شكر الله مساعيه اللطيفة انا محمدك واحمد من الاكك وشكر
 والشكر من نعمك اقول اراو كلمة اللهم ولقد يهملها احد مع ان المعاني
 من الالتماس به وان كان ذكر الله لهم في نفسه لاظهار العجز والتقصير من
 اول الامر في العمل الآتي الذي لا يفي به طاعة البشر في الخروج عن عمد به لان
 الكلمة علم فلهما سمعهم كثيرا ما يقولون عند العجز عن جواب اللهم الا ان يقال كذا
 فقد مما لعلنا يتوهم في اول الحال او عار او اذ ذلك الفعل اذ فيه نوع سخر

عن انفسهم حال ما كان حاله
 الراجح في الماضي كان قد مضى
 بعينه حاله كما مضى حاله
 بعبارة احوال الخطبة الى هنا
 عطف قصته ايضا وعرضه من
 العرض ذكره باراده في تلك
 العبارة بحسب ترتيب كنهه
 المشتمل على ذكر الخطبة في
 اوله لا تعرض على المؤلف له
 بان يهدي اليه فلا يبعد هذا
 الوجه كل البعد واما الوجه
 الثاني فلا يكاد ان يكون له
 وجه لان قوله فاحص شرح
 له وحدت آه لان على
 الشروع صريحا وضمنا فلا
 فائدة في ذلك كنهه بعبارة
 احوال المصدر بحرف التنبية
 وعدم المسند اليه المشعر
 بتقوى الحكم ولما كان ذلك
 الوجهان كما يرى قال الشريف
 وقد يقال آه اشارة الى
 اضعفها واعلم انك اذا
 طقت ما اقبلت عليك في
 شرح هذا الديباجة بالهم
 القاصب والذهن الثاقب
 واستوصيت لطائفه بعين
 الاستبصار ونظر الآثار
 ينفعك في مواضع لا
 يحصى كثرة وعساك ان
 احدثت الفطنة بيدك
 بعد الاط بما ذكرناه
 تعف على ما تركته له
 لعطية منك ولتقتصر
 على هذا القدر ومن لم
 يستغنى بالمصباح لم
 يستغنى بالاصباح
 فلفظ في مباحث الحمد
 لله المص شكر الله
 مساعيه اللطيفة انا
 محمدك واحمد من
 الاكك وشكر والشكر
 من نعمك اقول اراو
 كلمة اللهم ولقد
 يهملها احد مع ان
 المعاني من الالتماس
 به وان كان ذكر
 الله لهم في نفسه
 لاظهار العجز
 والتقصير من اول
 الامر في العمل
 الآتي الذي لا يفي
 به طاعة البشر
 في الخروج عن
 عمد به لان
 الكلمة علم
 فلهما سمعهم
 كثيرا ما يقولون
 عند العجز عن
 جواب اللهم
 الا ان يقال
 كذا فقد مما
 لعلنا يتوهم
 في اول الحال
 او عار او اذ
 ذلك الفعل
 اذ فيه نوع
 سخر

ومن قال بمثل ان بعد الشرح كان
 ان يشع في غير ذلك التمهيد
 ايضا ومن قوله وما اذا تم
 تشريح كل ما في القصة
 فحينئذ لم يبق الا ان يفتقر
 الى التوضيح وهو قوله ولقد
 يهملها احد مع ان المعاني
 من الالتماس به وان كان
 ذكر الله لهم في نفسه لاظهار
 العجز والتقصير من اول الامر
 في العمل الآتي الذي لا يفي
 به طاعة البشر في الخروج
 عن عمد به لان الكلمة علم
 فلهما سمعهم كثيرا ما يقولون
 عند العجز عن جواب اللهم
 الا ان يقال كذا فقد مما
 لعلنا يتوهم في اول الحال
 او عار او اذ ذلك الفعل
 اذ فيه نوع سخر

بمستحسن ان ما ذكره انما
 ان يعرف بالمعاني على ذلك
 او بيان ما ذكره المشركين
 فيهم من التزوير فلا يخلو
 واهل النظارة

منه

منه

لان المقام مقام ظهور العجز فيه اكل البشر حيث قال لا اجد شاكرا عليك انت كما
 انشيت على نفسك مع ان فيه اذ ارجى ذلك الفعل اذ اظهر العجز والتقصير عن الحمد
 والشكر اذ اظهرهما كما حكى عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكر الشكر
 من نعمك فاجاب الله تعالى اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكرى فقد شكرتني
 وبعد كان يقول في مناجاة سبحان من جعل العجز عن الشكر شاكرا فمن كلام المص
 لمج الى قصته داود عليه السلام حيث قال ايضا في مقام العجز والشكر نعم الله
 وفيه ايضا ولا اله الا الله استمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب لقوله وحده
 من لا اله الا الله والشكر نعمتك والابتهاال اليه في تمام ما قصده من الحمد والشكر
 وغيرهما من الامور المحظرة التي اراد ايرادها في كتابه هذا لانه انما يقصد من
 الذم في امثال هذا المقام امثال هذه المضافات ايراد تلك الكلمة وتوحيدها
 على الكل وفيه ايضا ولا اله الا الله لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة
 الى تصوير الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر راي وتصوره نفسه من يدى
 تلك الحضرة بحيث انه يرى كل فعلته ولا يخفى عنه حاقه اذ ارجى الحمد والشكر
 من جهة كونها عبادة فان الحمد والشكر رأس كل عبادة لان جميع العبادات
 كما ستعرف راجع اليها وحي العبادات ان يكون بهذا التصور المذكور لما روي عن
 نبينا عليه السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه وان
 لم تره فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان تنبيه النفس على
 حضور الحق وابتعادها عن فساد الغفلة لئلا تنسبط في بساط الانسياط على وجه
 توقي الى سور الادب ويكون حاضرة لوقتها وتوجه الى الجلية وتلك تلك

هذا هو المقام
 المقام الثاني
 المقام الثالث
 المقام الرابع
 المقام الخامس
 المقام السادس
 المقام السابع
 المقام الثامن
 المقام التاسع
 المقام العاشر
 المقام الحادي عشر
 المقام الثاني عشر
 المقام الثالث عشر
 المقام الرابع عشر
 المقام الخامس عشر
 المقام السادس عشر
 المقام السابع عشر
 المقام الثامن عشر
 المقام التاسع عشر
 المقام العشرون

الحمد لله
 الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لاه
 انما نعبد الله ونحسب
 اننا كنا لنهتدي لاه

الحمد لله

الحضرة بما يليق بها من الاحوال والافعال وفيه ايضا اشارة الى زيادة اعتبار
 بشان ما يليق اليه وغير ذلك من المعاني اللطيفة التي ربما يمكن ان يستدعي اليه جوده
 الغفلة من ايراد الذم اذ انما تركناه مخافة القتل واما الله اربابا المقدرة
 اله الا على البعد مع كون المنادي اقرب من جبل الوريه فلذلك لا اله الا الله
 نفسه عن منازل المقر بين من الله تعالى اذ هو المناسب لمقام التذلل والتضع
 كسر الهاء واقرارا عليها بالتفريط في طاعة الله تعالى وما يقر بها الى رضوانه
 اذ هما من مقتضات القبول وحصول الفيض واما ايراد اجمل الحمد به جملته آتية
 خبرا جمل عليه على صيغة المضارع فللقصد الى دعوى الحكم والادلة على استمرار
 نحمدك الحمد في الازمنة بلا انقطاع لانه الصق للمقام من الثبات والدوام لئلا ينفذ
 بمقتضى وقوع الحمد غالبا في سائر الانعام على ان ما يقابل الحمد من انواع النعم
 على الاستمرار آتيا فائنا فلاح لمحط وطرفه عن انعام جديد واحسان مزيد عليه
 وازر جديد وفيه من يعظم النعم واجلاها ما لا يخفى واستند فعل الحمد الى نفسه و
 الى غيرهما من الاحكام من قصد انضم اليهم ان يكون حمده مقبولا رايها فيما بين عدم
 اذ من جملتهم من هو متبول الطاعة والاحاد عند الله تعالى فيرتضى فيما بين محامدهم ايجاد
 رواج هذا اللفظ وفيه اشارة الى التجا الى حسن كرم الله تعالى ولطفا لتمام
 اذ شان حسن الكرم قول طاعات كثيرة روية لعلايل حمده فيها كما ان شال القدر
 التام اهلاك جم غفير طرزم واحد منهم وفيه ايضا اشارة الى ان حمده بمنزلة العدا
 لا يلقى ان يدرك على وجه الاستقلال كوالا افراد اخبارا عن الحمد الا اذا ضم
 الى حمدهم وفيه ايضا بانه متناسبة لمقام الخطابة والتعظيم اذ في اثبات ان

الحمد لله
 الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لاه

الحمد لله
 الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لاه

الحمد لله
 الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لاه

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

۱۰۰

منہ ارادہ منہ ارادہ
منہ ارادہ منہ ارادہ

المستند على الظاهر من قوله
انما ان ادخلت في الجاه
على الاضافه الى الجاه
اجابك

والتفصيل في محض في قوله
والتفصيل في محض في قوله

ذكرناه وقسوه ونشكره والشكر من نعمك على قولي انما نحمدك اياه
 فيما ذكرناه وقد عد النفل بالنفل على ما فعل من امثالنا ذكرناه في باب
 الخطب السائل فانه انما هو من وجه البلاغة فليكن في ذكره عاكس
 به الى استخراج امثاله من لطائف التراكيب البليغة واما عدم الاكتفاء
 باحد مما اعني احمد او الشكر فلان في كل منهما غموتا من وجه كما ينبغي
 توفيه حق المقام واداء الحقوق على استقام الواجب الانام من عظيم
 الملك العلام لا يكون الا بهما معا واما تقديم احمد على الشكر فلو جاز الاول
 ان الله تعالى افصح كتابه بالحمد وان حديث الافتتاح ورد في حقه ايضا
 وهو قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبد ابا الحمد لله فهو ابر فوجب
 الاقدار بحساب الله الكريم واتباع رسوله النازل في حق
 الثاني ان غموة من جهة المتعلق اذ هو العام للفضائل والفضائل
 فهو اذ في حق المقام الذي يقتضي عظيم الله تعالى على جميع صفاته الكريمة
 بخلاف الشكر فانه لا يقع الا في مقابل النعمة فلا معنى حق المقام وان كان عام
 للموارد الثلاثة الثالث ان مورد اللسان اظهر الموارد والسبقها واما
 حال المورد في التمام والكمال لا يكون به وهو مورد احمد اذ لا يكون الا به
 وتقديم ما يكون باظهار والسبق اول وان الرابع ان الله تعالى قال
 وذكر ليس الا بصوت اياه الشكر فقد اهل
 على الصعوبة الى مع ان فيه نوع ايجاز الى اظهار الجهر واما اطلاق الحمد
 والشكر وعدم تعيينهما بآراءنا بل بهما فلسفا تختصا بحسب دونهما

والحمد لله رب العالمين

مختص

بسم الله الرحمن الرحيم

تخصيص كل من الامور والنعمة بكل من الحمد والشكر في الشرح فلنضرب
 عنه القصص قال الشارح النحر عامه الله بلفظه اخطر احمد هو الوصف بالجميل
 على جهة التعظيم والتجليل اي احمد هو الوصف بشي يقع في العرف جملا لاجل
 جيل اخر منه من الانعام وغيره بموافقة القلب اعتقادا ومحبة ورضا خضوعا
 وخشوعا وعدم مخالفة الاركان سواء طابق الاعتقاد الواقع او لا وبلا
 من الاغراض وباعث من البواعث سواء كان عاثة مرتبة عليه او حاطة
 غير جميل الذي وقع احمد لاجل حتى ان قصد او آثر حتى النعمة وقصد تعظيم احمد لا يجوز
 ان يكون غرضا من احمد وباعثا عليه وما وقع في شرح خطب البكت احمد الله
 تعالى بحمد اذ آثر حتى نعمة كذا الفحول على التجوز والمسامحة ليعتبر حصل الحمد اذ
 حتى نعمة كذا الا انه حمد بمرتبة عليه لا واد لانه لا يكون عوضا لا انشا للحميد
 فالحمد هو الوصف الذي لا منشأ لانه سوى تصور جميل في المجهود وكون منشأ
 ذلك داخل في منهوه ولذا اذا اخبر عن حصول مفهوم احمد يذكر ذلك المنشأ
 بكونه مدحول على كما يقال حدثت على كذا ودرجا كذا في الغرض من الاغراض الا
 ان اعتبار ذلك لا بحسب جوهر لفظ بل بواسطة حرف الجر وهو كونه على كما ان
 اعتبار الوصف بالجميل بواسطة السار فقولنا احمد وصف بالجميل على الجميل
 يعرف له باعتبار صلة المتعدي بهما اليهما لان هذا القيد ان معبر عنه عبارة
 جوهر لفظ بلا اعتبار صلة معه حتى يلزم الاستدراك في قولنا حدثت بهذا
 بمكارم الاخلاق على احسانه وكتناج الى الدفع باعتبار التجريد في لفظ حدث
 كما في قوله تعالى اذ الليل معبر في جوهر لفظ اسر

فان نعتون صا على اعلى

وقلت بها ما عاينته وادنى
 في نعمة كما هو حال في انما
 النعمة بواسطة حرف الجر على ما ينبغي

وبقولنا بعد جميل في العرف خرج وصف الظالم بنبذ الاموال على الشروط
 المذكورة لا اعتقاد انه صفة كمال وبقولنا لاجل جميل آخر منه خرج الوصف
 للاجرة وامثاله وبقولنا لا لغرض فرج ما للغرض والباعث مدخل فيه
 كما لو وصف للوف او جلب النفع او قصد الاداء كقصد ان احسن الى فلانة
 ان اصفه باجميل عوضا عن احسانه وغير ذلك من الاغراض والبواعث فبقولنا
 بموافقة القلب خرج الاستهزاء والسخرية ونحو ذلك مما عوى عن اعتناء
 القلب وعن محبة ورضائه او عن خضوعه وخشوعه وبقولنا عدم مخالفة
 الاركان خرج ما خالفه الاركان مخالفة لوجب الاجلال والتعظيم سواء اركان
 عمدا او سهوا او مستعمدا لاجل غرض ما للمحمود او احكامه او غير ذلك من الاغراض
 والبواعث فالجميع المذكورات المخرجة بتلك القيود لا تستحق هذا اللفظ
 وعرفا وانما اعتبرنا بالاركان عدم مخالفتها لا موافقتها لانه يكفي في
 صحة الحمد عدم مخالفتها ولا يلزم موافقتها باتيان عمل مراد لها وانما
 قلنا ان الوصف الذي يكون لغرض من الاغراض وباعث من البواعث حتى
 قصد التعظيم ليس محمدا لان الحمد انما هو الوصف باجميل الناشئ من اعتقاد جميل
 في المحمود اي لو الباعث على هذا الانشاء وربما يقوى لك الباعث
 في ايجاب هذا الانشاء بوصول نعم المحمود الى احكامه فينشئ ان هذا الوصف
 بلا قصد تعويض تلك النعم به فيكون حمدا حتى لو قصد التعويض لم يكن حمدا
 وهذه المذكورات تفصيل ما اعتبر في حقيقة الحمد والعبارة المعنوية عن
 التفصيل هو قول الشارح الحمد هو الوصف به لان قوله باجميل تنبأ به

ان هذا
 لا يخرج
 من الوصف

ما بعد جميل في العرف لاني اعتقد الوصف وقوله على جهة التعظيم معناه
 على ما هو جهة ونشأ للتعظيم بحسب العرف وهي اجميل المحمود عليه رشدا
 اليه قوله في توثيق الشكر وعلى النعمة خاصة والشرف لما حصل تجلته على معنى
 الطريقة اي على طريقه التعظيم ونحوه على وجه الشرح قول صاحب الكافية
 الفاعل ما اسند اليه الفعل على جهة قيمته به حكم عدم اشتغال التعريف
 قيد المحمود عليه ثم ما ذكره الشرف بعد كونه محلا لقبه المحمود عليه لا يبنى
 بالمقصود الذي هو اشتراط التعظيم لا يشك في بل ما يحل ان يوسم
 خلاف المقصود لانه لا يلزم من كون الوصف على طريق التعظيم حصول التعظيم
 في الواقع بل يلزم كونه على طريقه فقط سواء قصد التعظيم في الواقع او لا بل ربما
 يقصد به المنة من مثل هذه العبارة كما في عبارة الكافية المنقولة انما لا
 قد يكون طريقة الصيام في الفاعل ولا قيام في الجملة كما في لم يتم على ما صرح بها
 ثم المتبادر من كلمة على المقعدة معن المقابلة المشعرة لمعنى الباعية هو كون
 مدخلها فقط باعنا للوصف لا بشئ سواه من الاغراض والبواعث كما لا يخفى
 على الواقف على اسرار العتبة واما التعبير عن المحمود عليه بحمة التعظيم وجميل
 فلاشارة اللطيفة الى ان الوصف المذكور انما بعد حمدا اذا كان في مشابهة
 ارجو منشأ للتعظيم الظاهري والباطني فيفهم منه فاما واضحا اشتراط
 التعظيم في الحمد فليكن جميع القيود المعبرة في حقيقة مفهوم الحمد والشرط
 انما رتبة منه فهو ما من عبارة التعريف قال سيد النجار رحمه الله تعالى لما
 كان اجميل آه اعلم ان الشارح روى الله روجه كتب على شرحه خواشي لطيفة

ان هذا
 لا يخرج
 من الوصف

ان هذا
 لا يخرج
 من الوصف

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

ليس من راد وحل علاقة وجمعه لميزة مولانا مبارك شاه ولذا كتب إليه
إليه وأخرى إلى الشارح والكثير من أشتى ما هو ومنها فلا بد أن تشير إلى ما هو
كلامه ليظهر لك ما أضافه إليه وهذا الكلام أعني تعليل ما هو المحذور
لما كان آه مذكور في تلك المحاشي أيضا لكن الشرح أضاف إليه قوله
ولم يعد أيضا لا تمام التعليل لأن ما هو المحذور لا يستلزم عموم أحمد
إذا قيد الوصف بمقابل النعمة وكذا عدم التقيد لا يستلزم إذا قيد
أحمد بالانعام في مقابل الصفات الكمالية الغير الانعامية مما هي الذوق
السلبي والطبع المستقيم كما يحج الوصف بحسب غير الانعام على غير ذلك
بل الوصف بالانعام لا يكون إلا في مقابل الصفات الانعامية وإن كان
يمكن أن يوصف بغير الانعام في مقابل الانعام فظهر أن ما هو المحذور لا يظهر
الاجتماع الأمرين فالعصر ما هو المحذور فلا يمكن المقصر من محكم
الأخلاق الخلق ما يصدر عنه الأفعال المشبهة كسبها كالأفعال فيكون عابثا
لا اختيارا وغيره والتشبه لا يصح هنا ولا يحمل شقيقه حتى يذم
الترديد المذكور بعد على أنه يمكن أن يكون أكثر ترديد لا يستفاد مما هو المحذور
عاجته التعظيم آه أي على جهة من التعظيم أو على طريقة قصد بها التعظيم
في الواقع وعلى الأول يمكن قولنا بطلان فائدة التعظيم وعلى الثاني
نحو أن يكون في اللغة وتطبيقاتها أيضا وحاصله كون الوصف متلبا
بالتعظيم وليس معنى على طريقة التعظيم وطرقه أي وجهه من التعظيم حتى يذم
أن يمكن أن يكون الوصف على طريقة التعظيم وأن لم يكن فيه تعظيم في الحقيقة

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

كما في عبارة الكافية طامرا أو باطنا نقل عنه حاشية وهي قوله التمجيل
التعظيم وقدم فائدة العطف بين المراد فيس وقد انضم إليها رعاية
السمع الملبس على ملحق الأذان للمعاني لكننا شددنا إلى توجيه آخر انتهى
قوله وقدم فائدة العطف آه أشار إلى ذكر في عطف الافتكاد على التماثل
وقوله ال توجيه آخر أشار به إلى حمل التعظيم على التعظيم الطامري وحمل التمجيل
على الباطني بقرينة عطف أحدهما على الآخر لأن العطف بشرط المعانيير مع أن
الحمل على الأفاضة أولى من الأعادة وإن كان التعظيم الطامري والباطني
يمكن أن يفهم أيضا على تقدير الأعادة لأن التعظيم في اللغة عام لما يجوز أن يصح
من اللام استغراق الأنواع سيما إذا عطف عليه مرادوه أو يحصل في الكلام
الدال على التأكيد والمبالغة وأما عدم تعرض الشرح للتعظيم في بيان المعنى
واقصار التقيد بعد طامرا أو باطنا على التعظيم فليس لأنه ردها فائدة
للتعظيم المذكور في الشرح وعطف التمجيل عليه عطف مرادوه بل لأنه يريد بيان
حاصل المعنى لأجل منه التعظيم الواقع في التعريف فلا ينافي في الكتاب
لما نقل عنه قوله مطابقة الاعتقاد أي الوصف للسان لا للواقع و
نفع به الاعتقاد العام من الحازم والراجح سواء كان تابعا أو تقليدا مطابقا
للواقع أو لا مع مقارنة الحق والرضا المشروط بهما التصديق التاماني ولذا
لم يقبل إيمان بعض الكفرة مع أنه كان مصدقا لأن المتبادر من الاعتقاد في
أمثال هذه المقامات ما يكون كذلك وأيضا المتبادر من الاعتقاد في التعريف
العام معنى يذم صدق النية وخلوص الطوية بل استهزاء ونخرة أو

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

بأنه لا يمكن أن يكون
الشيء كذا في نفسه
بل كذا في غيره

هذا هو الحق لا يشك فيه
 ولا يفتقد له دليل
 ولا يحتاج الى برهان

ما في حكمها وادراج ما في حكم الشيء والاقتضار عليه شائع او اراد بالاستتراء
 محاراما عي عن الاعتقاد المذكور مطلقا او بنى كلامه على الغلب فان دفع
 الاعتراض بصورة الشك وعدم كونه مظهر والوصف بالاكراه ووصف العام
 والمجوز وانما انت والطامع وغير ذلك مما قصد فيه الاستتراء مع
 انه عي عن مطابقة الاعتقاد المذكور فلم يكن محمدا او محبا ايضا ان يعلم ان المراد
 من الاعتقاد اعتقاد سبوت جميل الموصوف به للمجود لا اعتقاد مضمون كماله
 احمد فلا يصير كونه ملكا لاجل انية لا لعل آية منشأ السؤال
 قوله لانه اذا عي عن مطابقة آية وهو ايضا اى كما اعتبر فعل اللسان
 وحاصله انه لا يلزم من عقيدة العظم الظاهر والباطل ان يعتبر في كماله كمالا
 والاركان كعمل اللسان فلا يصح قوله وهو باللسان وحده وما يتفرع عليه
 وكذا الفرق بينه وبين الشك الاصطلاحي ان المستبين من قوله والاركان
 اشتراط فعلها في التجمع انه لم يسمع من امر اللغة قلت اعتبار العمل
 اعم من اعتبار من جهة الوجود والعدم وحصل كمال معتبر بحسب وجوده وفضل
 الاركان التحالف المبني عن عدم الاعتقاد او المحل بالعظيم فقط بحسب عدمه
 ولك ان تقول اطلاق الفعل على عدم التحالف صحيح لغة كما اشرنا اليه
 اى قوله وانما اشتراطه وانما قالك اشرنا مع ان كونها شرطها كونه صراحة
 لان المصريح به شرطية العظم الظاهر والباطل وسما غير محل احسان الاركان
 بل بما استلزم ان لها فالنصريح بها اشارة اليها او لمعول المقصود بالافاق
 من قوله وانما اشتراطها انها مما يجب في احمد ولم يحل عرض من ان كونها بطريق

هذا هو الحق لا يشك فيه
 ولا يفتقد له دليل
 ولا يحتاج الى برهان

هذا هو الحق لا يشك فيه
 ولا يفتقد له دليل
 ولا يحتاج الى برهان

بالعظم اى العظم الظاهر والباطل

الشرطية

هذا هو الحق لا يشك فيه
 ولا يفتقد له دليل
 ولا يحتاج الى برهان

الشرطية او الجزئية وان دل اللفظ عليه بصرحة فكان كونها شرطيا في حكم المشاد
 اليه لانه ليس مقصودا بالافادة والاشارة اليه كثيرا بحسب هذا المعنى على ان
 الاشارة لم يستعمل على وجه الداخل والخارج فلا يكون لفظ الاشارة
 ع صريحا في اشتراطه الخارج بل يتبادر منه ذلك فيكون في حكم الاشارة
 شرط لكون آية يعنى ان كل واحد من التعظيمين شرط في وجود ما صدق عليه
 احمد لانه لا داخل فيه حتى يلزم كون ما صدق عليه احمد عبارة عن الجميع كما في الشكر
 وان كانا داخلين في مفهوم احمد اللغوي شرطيا ولذا اعترفا بالشائع
 في تفسير احمد بحيث يشترط في وجوب الشرطية بالنسبة الى ذات احمد ولا محذور
 فيه اذ لا يلزم ان يكون كل ما دخل في مفهوم الشيء داخل في ذاته اذ ربما اعتبر
 شرط وجود الشيء في مفهومه فاعتبر ذلك في الشك فان احمد ان خارج
 عن ذاته داخل في مفهومه وعلى هذا فليس عرض للمعنى كونها جزء من تحقق انها
 شرط لذات احمد وان كان كواب قد تم عند كوني كونها جزءا استغناء للمعنى
 الوهم وقطعا لادارة الشبهة من كل جانب حتى سلم قوله وهو باللسان
 وحده عن ورود المنع من كل الوجوه ثم اجعل آية ايراد لفظه ثم اشارة
 الى ان هذا العموم انما يمكن ان يرد في بعد ثبوت العموم الاول على العموم
 لانعام وغيره يعنى لما ثبت عموم جميل المذكور في تعريف احمد لانعام وغيره
 فاما ان يراد من عموم لغير الانعام عموم على وجه يتبادر جميع الاختصاصات
 وغيره كما هو المتبادر من اطلاق اللفظ او لا يتبادر غير الاختيار على ايراد
 اختصاص العام بنوع تكليف كحرف المطلق لا الكمال من افرادة والغرض

هذا هو الحق لا يشك فيه
 ولا يفتقد له دليل
 ولا يحتاج الى برهان

هذا هو الحق لا يشك فيه
 ولا يفتقد له دليل
 ولا يحتاج الى برهان

هذا هو الحق لا يشك فيه
 ولا يفتقد له دليل
 ولا يحتاج الى برهان

في موضع من اوراقه في هذا الكتاب الحاصل المسمى بالحدود

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

4

[illegible][illegible]

فولک عمود ایمان عمر محمد
 و نور ملامت انبیا
 نور ملامت انبیا
 متاولی القادر
 بسم الله

فان مع ما تقدم ذكره من فقرات

وانما يعرض المراد في السؤال واستعمال المدح في صورة النقص مع انه كان
 يمكن في صورة النقص ان يقال ان الجمل عا لما غير اختاري بلزم ان يقال
 حدث اللوازم مع انه لا يصح لغة اذ لما منع ان مع صورة النقص ان يقول
 لعل في قيو التعريف فاما هذا اذ لعله توصيف الغير المختار بالجمل مطلقا لا
 يقع في العرف والعادة فلما عرض المراد في استعمال المدح في صورة النقص
 فكانه قال لا مانع في قيو التعريف وينبغي في الفرق التوضيح بالجمل الغير المختار
 لان المدح مع كونه معرفة بهذا التعريف الذي اراد به عموم تحمل منع في العرف
 والعادة على غير المختار لزم ان لا يكون وصفه تعالى آه اذ لا اختيار له
 بالتساوي لهما سواء جعلت عين الذات كما هو مذمب الحكم والمعتزلة او لا
 كما هو مذمب الاشاعرة على ما حق في موضعه اذ يجوز ان يكون آه
 فيه انه لا يلزم من جواز كون المدح عليه غير اختاري ان يكون المدح عا لما للنا
 المختار اذ العا على المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون
 صفاته اختيارية فالخصيص لا اختاري وان كان يستلزم اختصاص المدح بالنا
 المختار لكن قبيح لا يستلزم تعميم المدح للنا على المختار وغيره اذ الصفات الحميدة
 الغير الاختيارية يوجد في النا على المختار ايضا فمع التعليل نوع تصور ويمكن
 ان يقال مراده من قوله ما ليس اختاريا هو غير الاختاري مطلقا اي سواء كان
 في النا على المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد من قوله
 فخصص الحمد بالنا على المختار اي في الحمد عليه لا في كل فعل لان المنقطع على قوله بالنا
 امر اختاري هو الاول لا الثاني فيكون المراد من قوله دون المدح متبعا على

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النقص

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النقص

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النقص

انه يجوز ان يكون المدح للنا على الغير المختار في الحمد عليه وانه العذر للنا
 من كون الباعث اختياريا في الحمد دون المدح وانما ان المدح بل يستعمل في غير
 مختار على الاطلاق وان الحمد يستعمل في كل فاعل مختار عاقل وغيره فلم يصح
 الشريف اذ سوق كلاه يتنفي الفرق بينهما من جهة الموصوف عليه لانه شرع
 في الكلام بيان عموم ما يقع الحمد في مقابلته فالحكم كانه الى كينونة ذلك وبيان
 وجوب اعتباره في تعريف الحمد ولزم منه بيان الفرق بين الحمد والمدح
 بهذا الامر الواجب اعتباره في الحمد على وجه التبعية لانه قصد هنا قصدا
 اصليا الى كينونة النافذ بينهما حتى يستوفى الكلام فيه فلا علينا ان نحقق الفرق
 بينهما ونقصه بعض التفصيل اعلم ان المدح هو وصف الشيء اى شئ كان
 بالجمل على الجمل اى جمل كان بخلاف الحمد فانه وصف العاقل المختار بالجمل
 الذي يحمد عليه باى جمل كان فلا يقال حدث الفرس على سرعه عدوه وسعة
 خطوه كما قال حدث عليها الاعلى بسيل المجاز على القول الاصح وفيه قول
 آخر سيندر الشريف بقوله ومنهم آه ثم الظاهر عندى ان كون الموصوف عليه
 احساريا في الحمد ليس بشرط لكنه مختص له بذو العقول وهو مختار الشارح
 ايضا كما صرح في حاشية الخفاف وانما قوله على جهة التعظيم والتجمل
 لا يخرج عن نوع الاشارة بذلك لان التعظيم في غير ذوى العقول غير مقبول حقيقة
 وان وقع في الظاهر من النا وبل التعظيم عيب الله وتعظيم المزارات كونهما
 واما قول الشارح الصريح الحمد للمواطن الا عليك فانه مذموم واشتال
 فيقول على الاستناد والمجازى وغير ذلك من المحامل والنا ويلات كما لا

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النقص

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النقص

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النقص

[illegible]

[Handwritten signature]

[illegible]

وفا الوصف بصفاته ان الوصف بالبرية فلهذا

و اما ان شاء الله تعالی در این مکتب

الغالب شعر عن نحر رضى و اخلاق محمود فلم يجعله مصفاة المدح لذاته
 ولكن لانه على غير ما كان على ان يحمد السواد من مع صفة ذلك خطا
 المادح وجعل الوصف بالجمال ونحوه عاكس لان فيه عمل غلط
 ومخالفا للمعتدل فاقتد به لك ان من منع صفة المدح بالمدح اختياريا
 انما يريد منع صفة الوصف على طرعه اظهار الكمال مطلقا سواء سمي مدحا
 او حمدا وادخله الممدح مجرد التعبير عنه لا تخصيص المنع بخصوص صفة
 الوصف الذي سمي مدحا كما يشترط العبارة لظاهر ما ارشدك اليه
 قلنا قول الرب واما الوصفاء ونهم من هذا منع صفة الوصف على
 اجمل العبر الاختيارى لطريقا لا ولى فضا هذا يكون قوله ونهم آه جوابا
 عن الردية باختيار الشئ الثانى والتزام التاويل في وصفه تعالى ايضا
 الذاتية تحلها بمنزلة الاختيارية لكونه مستقلا وكافيا فيها وكذا
 احوال اذا وصف عليها اذ الشرفى عدم جواز كون حمل العبر الاختيارية
 محمودا عليه عدم كونه كالاصاحبه اذ لا اخل فيه تعالى المخلوق فاذا
 كان صاحبه مستقلا في حيث لا دخل فيه للغير لم يوجب كافي فيه فلا فرق
 بين الاختيارى وغيره في كونها معا صفة كمال صاحبه وصفاة استمع
 كذلك فيصير حمدا عليها وليس مرادهم من اشتراطهم الاختيارى في المدح
 الا كونه صفة كمال للمحمود الا انهم غير واعى في المنع بكونه اختياريا
 فكونه كذلك الاكثر وايضا يجوز ان يراد من الاختيارى ما ليس بالغير
 على وجه الاضطرار فالظاهر ان هذا ان يكون منع الوصف بالاختيار

هذا هو الوجه
 في قوله تعالى
 والذين هم
 عن خلقهم
 عاكسون
 والذين هم
 عن خلقهم
 عاكسون

بالنبة

بالنبة الى المخلوق واما بالنبة الى الخالق اذ صفاته تعالى لا دخل فيها للغير
 سواء كان صدوره على وجه الاختيار او الايجاب هذا اختيارى ما يمكن
 ان يقال في ان يحمل قوله ونهم آه جوابا آخر عن السؤال المذكور
 ولا يخفى عن نوع تكلف فالظاهر ان قال ان قوله ونهم آه من تمة
 الفرق السابق بين الحمد والمدح لا جواب آخر راسه عن التروية المذكور
 فانه لما اقتضى جواب المذكور الفرق بين الحمد والمدح بما ذكره وكان
 الفرق غير مرضى عند بعضهم لانه منع المدح بالمدح حاسرا في غير منع
 المدح على السمع اختياريا انما كانت عليه فلا ريد ان يقال ان الكتاب
 هذا التوجيه ان يقال منهم من منع المدح على ما ليس حاسرا فانه لو قيل ذلك
 لربما اودعهم انه منع كون الموصوف عليه غير اختيارى لا الموصوف به
 كالقول السابق في الحمد وذلك خلاف ما صرح به في كلام المانع فالصواب
 ان يقال بما ليس آه فان لم يحقق مذهب المانع مع انه يتم المقصود ايضا
 وهو عدم جواز كون المدوح عليه غير اختيارى كما لا يجوز في حمل فبطل الفرق
 المذكور بينهما على مذهب المانع اذ وكلام المتألف اعطاه الحق المقام و
 بسطا وتقصيلا للكلام بما راد الجواب على وجه يعلم منه ماله وعليه مكانه
 اشار به الى الجواب غير مرضى عند البعض فضعف كما يشعرون ايضا
 قوله وقد يجاب مع ان فيه امارا ايضا الى الجواب باختيار الشئ الثانى
 واشار الى وقع ما يلزم من التمسك بالصفات الذاتية بنزول فيسئل بنزول
 فانه فتح باب التاويل فلك ان يؤول الصفات بما يناسبها فانهم على

هذا هو الوجه
 في قوله تعالى
 والذين هم
 عن خلقهم
 عاكسون
 والذين هم
 عن خلقهم
 عاكسون

هذا هو الوجه

هذا هو الوجه

السعد من لا عرض في هذا الكلام كالمراودة على أحمد والمدح نعتاً
 وأحياناً إذا غارق الآخرة منها غير الفرق الذي منه المانع يحمل عنده
 وجوداً وعدماً لكن المناسبات من قول المدح وأحمد أخوان وأحمد نفسه
 الذم هو المراد في ثم اعلم أن المنازعة هنا متعاقبات لا أول لها بل هي
 التوصيف مطلقاً بأجمل الاختيار الذي قصد به التعظيم أي سواء
 وضع لفظ أحمد والمدح أو لم يوضع شيء منهما له وسواء وقع الجمل
 موصوفاً عليه وبه هل يصح بحسب العقل نفس الأمر ولا منفصلاً
 الكشاف مطلقاً وأما جواز بحسب العقل في نفس الأمر مطلقاً فالعقل
 لا يبيح عن الوصف على قصد التعظيم بالمرأى والوصف عليها مطلقاً هو
 كانت اختارته أو غيرها إذا كان كوصف متصفاً بها ولم يكن مجزئاً أو
 كماً فيها لئلا يتأخر نوع تعظيم وأما الفرق بين الموصوف به وعليه يتم
 في أحدهما الاختارته وغيره وتخصيصه بالاختارته في الآخر بحسب
 فقائماً به سلامة الفطره هذا الثاني أعسا وعموم الجمل أو خصوصه من
 أحمد والمدح بحسب الوضع وفيه ختمه قول الأول أن المدح مطلقاً به
 صاحب الكشاف وبعض من بعده من محقق العربية كما قلنا من الكشاف
 والثاني القول عموم في المدح من الجنتين وخصوصه في أحمد منها واليه ذهب
 البعض من العلماء والثالث القول بالعموم في المدح أيضاً وخصوصه في أحمد
 من جهة كونه محموداً عليه لا ذهب إليه إلا ما راى وكثير من العلماء
 والمفسرين أيضاً بما يشتر كلام بعضهم ما حصص أحمد أيضاً بذي العقول

أحمد في المدح

المدح في المدح

المدح في المدح

المدح في المدح

وقد صرح بعضهم بذلك وارتضا الشارح في حواشيه لكشاف القول عموم
 في المدح وأحمد من الجنتين لكن يخص أحمد لغة بذي العقول وهذا ما عليه الجمهور
 من موارد الاستعمال الخامس القول بعموم أحمد من جهة أيضاً فيكون أحمد والمدح
 مترادفين في هذا المعنى من عبادة الصحاح حيث قال الذم ضد المدح و
 المدة ضد المحمدة بعد ما قال أحمد ضد الذم ولم يذكر له من الكشاف تفسيره
 ضد المدح بالشت الحسن لكن اختصاص أحمد بذي العقول وعموم المدح
 لهما في الاستعمال مما سبيل إلى التوارد ولعل من يقول تروا فها تقول أنه ناش
 من الاستعمال كانت كثر استعمال أحمد في الخلق وكثرة استعمال المدح في
 المخلوق مع أن نسبة كل منهما إلى الخلق والخلق بحسب الوضع على السؤال بأن
 الكل هذا هو جده لا قول في من هو أحمد والمدح بحسب اللغة والاصح عندى القول
 الرابع وهذا ما ذهب عليه من الإبداع وما على الرسول إلا البلاغ عليك السلام
 ثم الاختيار ما قول لدلالة فعل عنه وجه الدلالة أن صباه أحمد يدل على غلبة
 المزاج واعتدال المزاج يدل على الأفعال الجميلة التي وما توت به المدح قوله
 عليه السلام اطلبوا حواجكم من حسن الوجود تصرح بما فهم إلى آخره بحسب
 في الشكر لكن مورد بهتم اللسان وقول ضيفنا أي لزونا أو لا صراحة ولا قصد
 من اللفظ وليس المراد أنه مدلول تضمني للفظ الوصف وكقول لسان سادراً
 منه لا سند لم اتهام معنى اللسان على الدخول في من هو مدلول بالبدل لا الكثرة
 على كونه خارجاً عن المفهوم مضافاً إليه ذلك الفعل المخصوص فالإضافة إلى اللسان
 داخل في مفهوم الوصف على التبادر والمضاف إليه خارج عن مفهوم المدح النسب إلى المفهوم

المدح في المدح

المدح في المدح

المدح في المدح

ولما كان المقام مظنة ان يقال ان الوصف يعبر بالسان والجناني بدليل صحة قوله وصفت في
 نفس كذا فكيف يدل على ان بالسان دفعه بانه اذا اطلق الوصف لم يتبادر منه الى
 الا ما هو بالسان والفاظ المحمد ودخل على ما ساد ورمنا فان قلت اذا كان معنى اللفظ
 عاما والعام لا دلالة له على الخاص لوجه كجفت بها وراي النظم قلت انما ذلك كثر
 ومنه الوجود فانه اذا اطلق نبادر منه الى انما رحي مع صحة تسمية الالهي والسر في
 اما ظهور ذلك الخاص بحسب الماهية والاسم او كثر في نفسه او كثر استعمال اللفظ
 في القدر المشترك في ضمن ذلك الخاص فبصرفه كانه صفة معناه وكذا ان يكون اللفظ حقيقة
 ذلك الخاص ومجازا في خاص اخر غيره ويكون التسميم باعتبار معنى ثالث لهما بطرق
 عموم المجاز واعلم ان القول بخصوص آه لم يرد بوجه وان دلالة على التعظيم
 في مفهوم المحمد لانه لفظ التوثيق اوضح دليل على مجرد اعتبار الدلالة فلا حاجة
 الى ذكره مضافا عن تأييده ولم يرد ايضا ان حقيقة المحمد الوصف بالمعنى المصدر
 والاطلاق على القول بمعنى القول كونه وليا عليه ومظهر له لان هذا المعنى ايضا مما
 لا يتوهم خفاؤه على ان اللفظ لا ياب عنه والسوق لا يوافقه ولا ان احتصاص
 المحمد بالقول وان شاع في لسان بل للغة ليس كبقية القول بل حقيقة شئ بظهوره صفة
 الكمال او من اظهار الكمية خص بالقول لانه التعريف المشهور في الاظهار والتعريف
 المذكور للمحمد كونه في حقيقة ترمنا لنوع منه اذ لا خفاء في فساد لانه لا شبهة في
 اختصاص المحمد لانه بالقول الملقب بالمسموع بالحس الظاهر لا طابق جمهور الالهي عليه
 ودعوى الوضع على خلاف ما عليه جمهور من غير سنده لعدم عليه من النسل من الاله اللغة او
 شهادته الاستعمال غير مسموعة وكلام بعض الصوفية مع ان له محلا صحيحا لا يصلح معارضة

هذا القول هو الذي
 هو الذي هو الذي
 هو الذي هو الذي

لا جماع اهل اللغة بل الحق ان هذا الكلام تمهيد لبيان كون الحق حاد النفس فانه
 لما ذكر ان المحمد لا يكون الا بالسان وكان هذا مظنة الاشكال ما ورد في الآيات
 والا خاديت من ان الله تعالى محمد فانه مع انه منزله عن اللسان وقد التزم علماء
 الظاهر بتأويله بانه متول على السنة العباد وتعلما لهم كيف محمد وانه تعالى كما قالوا
 في التسمية اراد ان يذكر كحسب ما يندفع به هذا الاشكال بل انك كيف فذكر ذلك لتحقيق
 وعلم منه ان المحمد يطلق على الفعل ايضا وان كان بحسب الجواز فقال ومر هذا البديل
 حمدا لله اي من قبل المحمد الفعل فانه مع الاشكال بلا حاجة الى ما تكلف وحاصله
 ان القول بخصوص معنى الوصف باكمل آه ليس وضع له المحمد والاطلاق عليه كونه قولاً
 محضاً مخصوصاً بل لانه والى صفة الكمال ومظهر لما في ان الملقب بالاصل والعمدة
 العظمى وضع لفظ المحمد لهذا القول بخصوص هو هذا المعنى لا خصوصية التولية بل لفظ
 العلم والفرج فان وضعهما لما اطلقا عليه ليس لانه قطعة من القصب او المحمد بلفظ
 بل لانه يكت به صور الحروف او رسم خطوط المحمد اول وهما العمدة في وضعهما
 خصوصية القضية في منوبها وقعت على سبيل الاتفاق ليست من الاسباب التي
 عوضت عن الوضع وقس عليها لفظ المحمد فاذا كان العمدة في منوبه هذا المعنى
 كان ذلك روحانية المحمد وتبناه فلذلك ادعى بعض الصوفية ومشيخ الشيخ جند
 البغدادى ما ادعى ان شأنهم النظر الى روحانية الاشياء والتنبه على الاسباب
 واكتفاء معرضا عن التشريح ان الامام الغزالي صح في بعض رسائله ان لفظ
 العلم موضوع لما يظهر به الصور روحانية كانت اوحية فيصيح ان يطلق على العلم
 الاعلى الآتي وهذا ايضا بناء منه على ما ذكر واذا كان حال هذا المعنى لذلك

هذا القول هو الذي
 هو الذي هو الذي
 هو الذي هو الذي

فكان حقه الحمد لغوي حاصلا عند حصوله سواء حصل هذا المعنى من القول او غيره فاذا
استعمل الحمد فيه فكما يستعمل في منزه اللغوي والمقصود من هذا البيان ان استعمال
الحمد في حق الله تعالى وان كان على سبيل المجاز لكنه اذا نظر لم يمتنع تحقيق مكانه
استعمل على حقيقته فظهر ان العلاقة المجازية قوية جدا وان هذا المجاز في غاية
الحسن والاطاعة ولذا قال فيما نقل عنه هذا هو التحقيق واما ما يقال من انه يتكلم
حمد ذاته على السنة عبادة فكذلك يستغنى عنه انتهى وما يقال ان ما ذكره الشريفة
رحمة لا تخلف ايضا لان الكلام النسبي ثابت على اصل الاشاعة فيصح حمد الله تعالى
لذاته في حجب اللغة بما خلف ففاسد لان المعبر في مفهوم الحمد لغة هو القول
اللفظي المشروح بحسن الظاهر لا بما يتم القول اللفظي والنسب فالتميم فيكون بحسب
المجاز مع ان التوجيه يحسن في المذهب الاشاعة بخلاف ما ذكره الشريفة على الكلام
النسبي امر دون اثباته شرط القاد خضوعا بالنسبة الى عادة اهل اللغة فانهم
لا يدركونه اصلا لانه مدقبي اسد فيه لا شعري و مراد الشريفة توجيها وقع في
القرآن والاحاديث من حمد الله تعالى ذاته ولا شك انها واردة ان على لسان
عادة اهل اللغة والعرف العام فوجب توجيه الكلام على وجه يصح في مشرب العرف
العام وكل فهم اياه ثم ما وقع من كلام الصوفية في الحمد وسبهم الى الاقسام
سبعة على المعنى المجازي ذكره الشريفة ومرادهم من الحمد القول هو ما يكون بالكلام
النسبي لا بالقول المعبر في مفهوم الحمد لغة فلا يكون الحمد القول فيما ذكره وورد
على اللغة ولا هو مجاز يصح اعتباره عند العرف العام واهل اللسان مطلقا كما
عرفت فلا يكون قولهم حجة على الشريفة اذ مراد تصحيح اللغة بحكمها على اقرب المجاز

هذا هو التحقيق
واما ما يقال من انه يتكلم
حمد ذاته على السنة عبادة
فكذلك يستغنى عنه انتهى

هذا هو التحقيق
واما ما يقال من انه يتكلم
حمد ذاته على السنة عبادة
فكذلك يستغنى عنه انتهى

عنه اهل اللسان وادراك كلام البعض الصوفية نوعا ما يدنس هذا المجاز لا يصح حمد
تعالى ذاته على اصطلاحهم واما توصيف ذلك البعض لتحقيق فاشارة الى ان
هذا الاعتبار في الحمد ناش عن نظر المحقق الناظر الى بواطن المعاني لا الى قوالب
الانطباع كما هو شأن ارباب الظواهر وهذا القوي في النسبة الى عدم
تخلف المدلول من الدال وان كان اضعف من القول بالنسبة الى سادته فهم
المدلول منه وانضباطه لما قيل من اللفظ اول من العقل فانه يوضح عن كل
خفي وكل كل مشتبه لانه بتعيينه بآراء المعنى كان على كل ما سمع يتبادر
اليه بخلاف العقل فانه وان كان العلاقة فيه عقلية بما يستلزم الدال المدلول
ولذلك لم تخلف المدلول عنه لكن يحتاج فيه الى تصرف العقل اكثر من القول
كما لا يخفى فذلك لم يتبادر منه مدلوله سادته من القول ان قلت دلالة
الافعال ايضا قد تخلف كدلالة الاعطاء لغرض على السجاء اذ لم يعلم الغرض
قلت ليس فيه دلالة عقلية بل ذهنية فان غير الدال توهم دلالا لان الدال المعنى
في الواقع هو العطاء لا لغرض فلا دال منا ولا علم له بل توهم غير الدال دالا
فلا تخلف بين الدال والمدلول بحسب الواقع ولو سلم فالمراد ان الدلالة العقلية
قد تكون قطعية لا يتصور تخلفها كخلاف الدلالة الوضعية من حيث هي دلالة وضعية
وهذا القدر كاف فيما نحن فيه انت كما اثبتت على نفسك هذه الجملة
استبنا فيه ولا يخفى في ضمنه من تشابه الاجال التام الكامل وجعل الصنيع
تاكيد للجور وان كان فيه زيادة طلبة لترتيب الحديث على ما قبله كما كان
كذلك مستغنى عنه قد ظهر ما ذكره في ترتيب الحمد آه من عموم انجيل

هذا هو التحقيق
واما ما يقال من انه يتكلم
حمد ذاته على السنة عبادة
فكذلك يستغنى عنه انتهى

هذا هو التحقيق
واما ما يقال من انه يتكلم
حمد ذاته على السنة عبادة
فكذلك يستغنى عنه انتهى

هذا هو التحقيق
واما ما يقال من انه يتكلم
حمد ذاته على السنة عبادة
فكذلك يستغنى عنه انتهى

١٢
 نفعنا ما نفعهم ان اعتبار هذا التبدل غير سلطان
 الشايع العود والنواصل وعدم توفيقه في ما يحل
 الحكم بالفضل وعدم توفيقه في ما كان حرم الحكم
 بالنقض اصل الخبر اصله وانما لا يبع
 الا حكمه لا يثبت على توفيق الحكم العرفي بل لا يثبت
 على نفسه من التوفيق في الحكم
 كان على اصله من التوفيق في الحكم
 اللغوي وهو ما في الحكم
 العرفي من التوفيق في الحكم
 النواصل من التوفيق في الحكم
 النواصل من التوفيق في الحكم
 وان كان في الحسب من الحكم المستقيم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

تعريف عموم متعلق وخصوص مورد ثم لما عقبه ببيان حال الشكر متعلق ومورد
على عكس احدى غير تعريف علم مثال الشكر نواح للتحفة انه امر بقصد به التعظيم
الا ان يكون في مقابلة النعمة خاصة ولو بعد ما تبيّن مورد كان من احد الموارد والثلاثة
وكذلك من تعريفه بانه فعل مني عن تعظيم المنعم بسبب النعمة فظهر ما ذكرنا ان تعريف
الشكر مستلزم في مجموع ما ذكر في احدى والشكر للنفعتين والاعناء على ما يذكر في
تعريف احدى العرفي ليس في استناده من تعريف بل في ترك التصريح به او بالامر
المشترك بين الموارد وهو الفعل كما صرح به بقوله وانما لم يصرح اجماعاً في
في صحة لانه لما علم هذا التعريف المفصل المصريح به في احدى العرفي علماً ضمياً اجاباً
مما سبق في ما قال احدى والشكر لما حكته فصرح به فيصير في موضع آخر يعني عن
التفصيل منها او يعلم من ان هذا المحل اذا فصل يكون كذلك فلا حاجة الى التصريح
والفصل منها ولا سأل في ذلك ايراد ونظرة كان لغرض آخر يعني الاشارة بها الى ان
المعتمد عليه ليس خصوص العبارة المقولة الدافعة عليها لفظ كان كما لا يخفى وقوله مكانه
قيل آه اراد به ما يؤيد في هذا التفصيل في المعتمد عليه هو التفصيل المذكور مطلقاً سواء
كان بهذه العبارة او بعبارة اخرى ثلثها وانما لم يعرف الشكر للنفعتين ولم يحل
الا حاشا لا تفصيل المعنيين العرفي منتم به اذ يمتنع عليها بعض كلامه في تطبيق
خطه المتعلق على مراتب رتبة النفس كما سيصح الشرح منها ك ثم التفصيل انما
يكون النسبة الى اجماع الذي فهم من السابق وقد الوصول الى الشكر لم ينم من السابق
بل هو قيد اعتراف الشرح من عند نية محتجاً لمعهوم الشكر لا محل لكلامه ان رج
فلا يلاحظ في النوع بقوله فكان اسم الاشارة على تقدير اشارة الى التعريف انما

هذا هو الوجه في تعريف الشكر
بأنه فعل مني عن تعظيم المنعم
بسبب النعمة فظهر ما ذكرنا ان
تعريف الشكر مستلزم في مجموع
ما ذكر في احدى والشكر للنفعتين
والاعناء على ما يذكر في تعريف
احدى العرفي ليس في استناده من
تعريف بل في ترك التصريح به او
بالامر المشترك بين الموارد وهو
الفعل كما صرح به بقوله وانما لم
يصرح اجماعاً في صحة لانه لما
علم هذا التعريف المفصل المصريح
به في احدى العرفي علماً ضمياً
اجاباً مما سبق في ما قال احدى
والشكر لما حكته فصرح به فيصير
في موضع آخر يعني عن التفصيل
منها او يعلم من ان هذا المحل اذا
فصل يكون كذلك فلا حاجة الى
التصريح والفصل منها ولا سأل في
ذلك ايراد ونظرة كان لغرض آخر
يعني الاشارة بها الى ان المعتمد
عليه ليس خصوص العبارة المقولة
الدافعة عليها لفظ كان كما لا
يخفى وقوله مكانه قيل آه اراد به
ما يؤيد في هذا التفصيل في المعتمد
عليه هو التفصيل المذكور مطلقاً
سواء كان بهذه العبارة او بعبارة
اخرى ثلثها وانما لم يعرف الشكر
للنفعتين ولم يحل الا حاشا لا تفصيل
المعنيين العرفي منتم به اذ يمتنع
عليها بعض كلامه في تطبيق خطه
المتعلق على مراتب رتبة النفس
كما سيصح الشرح منها ك ثم التفصيل
انما يكون النسبة الى اجماع الذي فهم
من السابق وقد الوصول الى الشكر لم
ينم من السابق بل هو قيد اعتراف
الشرح من عند نية محتجاً لمعهوم
الشكر لا محل لكلامه ان رج فلا يلاحظ
في النوع بقوله فكان اسم الاشارة
على تقدير اشارة الى التعريف انما

ان لا يذكر في تعريف الشكر
بأنه فعل مني عن تعظيم المنعم
بسبب النعمة فظهر ما ذكرنا ان
تعريف الشكر مستلزم في مجموع
ما ذكر في احدى والشكر للنفعتين
والاعناء على ما يذكر في تعريف
احدى العرفي ليس في استناده من
تعريف بل في ترك التصريح به او
بالامر المشترك بين الموارد وهو
الفعل كما صرح به بقوله وانما لم
يصرح اجماعاً في صحة لانه لما
علم هذا التعريف المفصل المصريح
به في احدى العرفي علماً ضمياً
اجاباً مما سبق في ما قال احدى
والشكر لما حكته فصرح به فيصير
في موضع آخر يعني عن التفصيل
منها او يعلم من ان هذا المحل اذا
فصل يكون كذلك فلا حاجة الى
التصريح والفصل منها ولا سأل في
ذلك ايراد ونظرة كان لغرض آخر
يعني الاشارة بها الى ان المعتمد
عليه ليس خصوص العبارة المقولة
الدافعة عليها لفظ كان كما لا
يخفى وقوله مكانه قيل آه اراد به
ما يؤيد في هذا التفصيل في المعتمد
عليه هو التفصيل المذكور مطلقاً
سواء كان بهذه العبارة او بعبارة
اخرى ثلثها وانما لم يعرف الشكر
للنفعتين ولم يحل الا حاشا لا تفصيل
المعنيين العرفي منتم به اذ يمتنع
عليها بعض كلامه في تطبيق خطه
المتعلق على مراتب رتبة النفس
كما سيصح الشرح منها ك ثم التفصيل
انما يكون النسبة الى اجماع الذي فهم
من السابق وقد الوصول الى الشكر لم
ينم من السابق بل هو قيد اعتراف
الشرح من عند نية محتجاً لمعهوم
الشكر لا محل لكلامه ان رج فلا يلاحظ
في النوع بقوله فكان اسم الاشارة
على تقدير اشارة الى التعريف انما

لا علم الا نسب آ من التعظيم من الموارد

الحال المعلوم من التعظيم من الموارد
وتمسك الموارد والشكر متعلق بها
وحاصل التعريف في هذا هو الوجه
في تعريف الشكر بأنه فعل مني عن
تعظيم المنعم بسبب النعمة فظهر ما
ذكرنا ان تعريف الشكر مستلزم في
مجموع ما ذكر في احدى والشكر
للنفعتين والاعناء على ما يذكر في
تعريف احدى العرفي ليس في استناده
من تعريف بل في ترك التصريح به
او بالامر المشترك بين الموارد وهو
الفعل كما صرح به بقوله وانما لم
يصرح اجماعاً في صحة لانه لما علم
هذا التعريف المفصل المصريح به في
احدى العرفي علماً ضمياً اجاباً مما
سبق في ما قال احدى والشكر لما
حكته فصرح به فيصير في موضع آخر
يعني عن التفصيل منها او يعلم من
ان هذا المحل اذا فصل يكون كذلك
فلا حاجة الى التصريح والفصل منها
ولا سأل في ذلك ايراد ونظرة كان
لغرض آخر يعني الاشارة بها الى
ان المعتمد عليه ليس خصوص العبارة
المقولة الدافعة عليها لفظ كان
كما لا يخفى وقوله مكانه قيل آه
اراد به ما يؤيد في هذا التفصيل
في المعتمد عليه هو التفصيل
المذكور مطلقاً سواء كان بهذه
العبارة او بعبارة اخرى ثلثها
وانما لم يعرف الشكر للنفعتين ولم
يحل الا حاشا لا تفصيل المعنيين
العرفي منتم به اذ يمتنع عليها
بعض كلامه في تطبيق خطه
المتعلق على مراتب رتبة النفس
كما سيصح الشرح منها ك ثم
التفصيل انما يكون النسبة الى اجماع
الذي فهم من السابق وقد الوصول
الى الشكر لم ينم من السابق بل هو
قيد اعتراف الشرح من عند نية
محتجاً لمعهوم الشكر لا محل
لكلامه ان رج فلا يلاحظ في
النوع بقوله فكان اسم الاشارة
على تقدير اشارة الى التعريف انما

اشارة الى التعريف المذكور بقوله فكان قيل آه وقد الوصول ليس بذكره في علان
لوا غير قد الوصول الى المحل المعنوم مما سبق لصلح ان يكون التعريف المصريح به في احدى
العرفي تفصيلاً ايضاً اذ احال ليس الا من جهة اجمال الامر المشترك بين الموارد الثلاثة
فاذا فصل في ذلك الامر هناك لم يحجج الى تفصيل منها اذ اذا كان ذلك راجعاً اليه بذلك
التعريف واما اذا كان الامر المشترك بين الموارد الثلاثة فالامر ط فلا يرد ان
تعريف احدى العرفي لا يصلح ان يعتمد عليه في تفصيل هذا المحل لان النعمة فيه عامة ففقه
نوع خاصاً ان النسبة الى اخرين لانه لم يظهر ما لعدم ظهور الاولين وان كان اجماع مشتركاً
في اصل الظهور وذلك لان بناء وقوع احدى على غير الانعام وسوم خاصاً في نفسه
لعله غير مخرج به فيما سبق بل هو معلوم من مجموع الكلام كما حكته بخلاف وجود الشكر في
احدى على بناء عموم مورد وهو مخرج به بخلاف ما ذهبت الاجماع فاذ ايضاً قد جاز
اما من حيث المورد فالتصريح ببيان مورد الشكر واما من حيث المتعلق فان وقوع احدى
في مقابلة الانعام وان لم يصحح به ايضاً الا انه معلوم لا خفاء به قطعاً وذلك لان
اكثر وقوع الشكر مطلقاً في مقابلة النعمة وقيل ان من احد الانعام كما قلنا ان يكون
باجل في مقابلة الانعام هو الغالب واما الوصف في مقابلة التفصيل فهو قليل بالنسبة
وان كان كثيراً في نسبة ففقه نوع خاصاً انتهى وايضاً اطلاق احدى على الشكر في مقابلة الانعام
شأنه نوع شريفة عن البيان بخلافه في مقابلة غيره حتى توهم بعضهم اختصاصاً بالانعام
على ان قوله قد ترتب بلفظه قد المفيدة للتسليم بل على قد وقوع احدى على غير الانعام
وكثرة على الانعام فلاحظ الكلام عن الاشارة الى اداة الاجتماع ايضاً وبالحكمة ان
العموم من وجه تنقضي عموم الطرفين وخصوصاً كذلك وقد صرح سلمه منها قبل التفرع

هذا هو الوجه في تعريف الشكر
بأنه فعل مني عن تعظيم المنعم
بسبب النعمة فظهر ما ذكرنا ان
تعريف الشكر مستلزم في مجموع
ما ذكر في احدى والشكر للنفعتين
والاعناء على ما يذكر في تعريف
احدى العرفي ليس في استناده من
تعريف بل في ترك التصريح به او
بالامر المشترك بين الموارد وهو
الفعل كما صرح به بقوله وانما لم
يصرح اجماعاً في صحة لانه لما
علم هذا التعريف المفصل المصريح
به في احدى العرفي علماً ضمياً
اجاباً مما سبق في ما قال احدى
والشكر لما حكته فصرح به فيصير
في موضع آخر يعني عن التفصيل
منها او يعلم من ان هذا المحل اذا
فصل يكون كذلك فلا حاجة الى
التصريح والفصل منها ولا سأل في
ذلك ايراد ونظرة كان لغرض آخر
يعني الاشارة بها الى ان المعتمد
عليه ليس خصوص العبارة المقولة
الدافعة عليها لفظ كان كما لا
يخفى وقوله مكانه قيل آه اراد به
ما يؤيد في هذا التفصيل في المعتمد
عليه هو التفصيل المذكور مطلقاً
سواء كان بهذه العبارة او بعبارة
اخرى ثلثها وانما لم يعرف الشكر
للنفعتين ولم يحل الا حاشا لا تفصيل
المعنيين العرفي منتم به اذ يمتنع
عليها بعض كلامه في تطبيق خطه
المتعلق على مراتب رتبة النفس
كما سيصح الشرح منها ك ثم التفصيل
انما يكون النسبة الى اجماع الذي فهم
من السابق وقد الوصول الى الشكر لم
ينم من السابق بل هو قيد اعتراف
الشرح من عند نية محتجاً لمعهوم
الشكر لا محل لكلامه ان رج فلا يلاحظ
في النوع بقوله فكان اسم الاشارة
على تقدير اشارة الى التعريف انما

وبقي واحد وهو عموم محمد متعلقا قد ذكره في موضع التعليل للترفع لانه من الاشياء الالهية
 التي تتضمنها الترفع ولا يتم الا بتوحيده فيكون من جملة العلل وكانه قال فينبغي عموم آه
 لان ثلثة الامور الاربعة علم من قبل واحد الباقي ايضا ثابت لان محمد قد آه
 واما اعادة خصوص الشكر فلمزيد تأكيد عموم محمد وزيادة توضيح خصوص الشكر من الترفع
 ولا يخفى ان نوع الترفع على الوجه الذي تحته لا ينافي الاشتراك في اصل الظهور فلا ينافي
 ذلك قوله قد ظهر مما ذكره آه وسمى المرام آه جمع فرية على وزن فاعلة بمعنى
 كذا في دوران الارب والنضية في اللغة اعم من التعدية وغيرها والمراد بالمتعدية
 ما يسببها تعدى وتنقل عن صاحبها شيء كان في تحت تصرفه الى الغير وليس كذلك
 المرام بالغير المتعدية وان كان كل ان يحصل بها اثر في الغير وعلى هذا في قوله اعني آه
 والعطاء نوع متماثل فكان التعدية لما كانت باعتبار آثارها فاستمر بها اشارة
 الى ان توصيف المرام بالبعدى باعتبار الآثار والمراد الاعطارات والانعكاسات
 سراد فان آه ظاهر كلام الشارح يدل على ان الآلاء اختصاصا بالظاهر
 والشعار بالباطنة لغة او عرفا ولهذا خص محمد بالاول والشكر بالثانية نوعا
 اعم بالظاهر والشكر بالباطن ولما لم يثبت هذا الاختصاص لغة وعرفا وجب
 كلامه بان سر الآلاء بالنعم الظاهرة والشعار بالنعم الباطنة ليس بآه على انها
 معنيين جبين لهما بل على التحوذ بترسية مستفادة من نظم كلام الله اعني تخصيص
 بالاول والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان رعاية جميعها يستلزم تخصيصا
 على حدة ولا ينافي ذلك نوع تخصيص المتابعة على ارادة المص من كل منهما معنى
 على حدة مناسبة للتخصيص بالمتابعة حتى يعبر عن تخصيص المتابعة كما افاده عبارة الشارح

المراد بالمتعدية ما يسببها تعدى وتنقل عن صاحبها شيء كان في تحت تصرفه الى الغير وليس كذلك المرام بالغير المتعدية وان كان كل ان يحصل بها اثر في الغير وعلى هذا في قوله اعني آه والعطاء نوع متماثل فكان التعدية لما كانت باعتبار آثارها فاستمر بها اشارة الى ان توصيف المرام بالبعدى باعتبار الآثار والمراد الاعطارات والانعكاسات سراد فان آه ظاهر كلام الشارح يدل على ان الآلاء اختصاصا بالظاهر والشعار بالباطنة لغة او عرفا ولهذا خص محمد بالاول والشكر بالثانية نوعا اعم بالظاهر والشكر بالباطن ولما لم يثبت هذا الاختصاص لغة وعرفا وجب كلامه بان سر الآلاء بالنعم الظاهرة والشعار بالنعم الباطنة ليس بآه على انها معنيين جبين لهما بل على التحوذ بترسية مستفادة من نظم كلام الله اعني تخصيص بالاول والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان رعاية جميعها يستلزم تخصيصا على حدة ولا ينافي ذلك نوع تخصيص المتابعة على ارادة المص من كل منهما معنى على حدة مناسبة للتخصيص بالمتابعة حتى يعبر عن تخصيص المتابعة كما افاده عبارة الشارح

المراد بالمتعدية ما يسببها تعدى وتنقل عن صاحبها شيء كان في تحت تصرفه الى الغير وليس كذلك المرام بالغير المتعدية وان كان كل ان يحصل بها اثر في الغير وعلى هذا في قوله اعني آه والعطاء نوع متماثل فكان التعدية لما كانت باعتبار آثارها فاستمر بها اشارة الى ان توصيف المرام بالبعدى باعتبار الآثار والمراد الاعطارات والانعكاسات سراد فان آه ظاهر كلام الشارح يدل على ان الآلاء اختصاصا بالظاهر والشعار بالباطنة لغة او عرفا ولهذا خص محمد بالاول والشكر بالثانية نوعا اعم بالظاهر والشكر بالباطن ولما لم يثبت هذا الاختصاص لغة وعرفا وجب كلامه بان سر الآلاء بالنعم الظاهرة والشعار بالنعم الباطنة ليس بآه على انها معنيين جبين لهما بل على التحوذ بترسية مستفادة من نظم كلام الله اعني تخصيص بالاول والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان رعاية جميعها يستلزم تخصيصا على حدة ولا ينافي ذلك نوع تخصيص المتابعة على ارادة المص من كل منهما معنى على حدة مناسبة للتخصيص بالمتابعة حتى يعبر عن تخصيص المتابعة كما افاده عبارة الشارح

المراد بالمتعدية ما يسببها تعدى وتنقل عن صاحبها شيء كان في تحت تصرفه الى الغير وليس كذلك المرام بالغير المتعدية وان كان كل ان يحصل بها اثر في الغير وعلى هذا في قوله اعني آه والعطاء نوع متماثل فكان التعدية لما كانت باعتبار آثارها فاستمر بها اشارة الى ان توصيف المرام بالبعدى باعتبار الآثار والمراد الاعطارات والانعكاسات سراد فان آه ظاهر كلام الشارح يدل على ان الآلاء اختصاصا بالظاهر والشعار بالباطنة لغة او عرفا ولهذا خص محمد بالاول والشكر بالثانية نوعا اعم بالظاهر والشكر بالباطن ولما لم يثبت هذا الاختصاص لغة وعرفا وجب كلامه بان سر الآلاء بالنعم الظاهرة والشعار بالنعم الباطنة ليس بآه على انها معنيين جبين لهما بل على التحوذ بترسية مستفادة من نظم كلام الله اعني تخصيص بالاول والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان رعاية جميعها يستلزم تخصيصا على حدة ولا ينافي ذلك نوع تخصيص المتابعة على ارادة المص من كل منهما معنى على حدة مناسبة للتخصيص بالمتابعة حتى يعبر عن تخصيص المتابعة كما افاده عبارة الشارح

المراد بالمتعدية ما يسببها تعدى وتنقل عن صاحبها شيء كان في تحت تصرفه الى الغير وليس كذلك المرام بالغير المتعدية وان كان كل ان يحصل بها اثر في الغير وعلى هذا في قوله اعني آه والعطاء نوع متماثل فكان التعدية لما كانت باعتبار آثارها فاستمر بها اشارة الى ان توصيف المرام بالبعدى باعتبار الآثار والمراد الاعطارات والانعكاسات سراد فان آه ظاهر كلام الشارح يدل على ان الآلاء اختصاصا بالظاهر والشعار بالباطنة لغة او عرفا ولهذا خص محمد بالاول والشكر بالثانية نوعا اعم بالظاهر والشكر بالباطن ولما لم يثبت هذا الاختصاص لغة وعرفا وجب كلامه بان سر الآلاء بالنعم الظاهرة والشعار بالنعم الباطنة ليس بآه على انها معنيين جبين لهما بل على التحوذ بترسية مستفادة من نظم كلام الله اعني تخصيص بالاول والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان رعاية جميعها يستلزم تخصيصا على حدة ولا ينافي ذلك نوع تخصيص المتابعة على ارادة المص من كل منهما معنى على حدة مناسبة للتخصيص بالمتابعة حتى يعبر عن تخصيص المتابعة كما افاده عبارة الشارح

كانه قال وخص محمد بالآلاء مريد بها النعم الظاهرة والشكر بالنعمة الباطنة
 بها النعم الباطنة كحسب المقام وقابل منها لان ارادة هذا المعنى على هذا
 الوجه ما يستلزم للمقام لان محمد مختص بالظاهر والشكر غير مختص بالتعليل
 في احتسائه راجعا الى الارادة على هذا الوجه فقوله وخص محمد آه اي اراد
 هذا المعنى المتفرع على ارادتها التخصيص فنه اجراء تحليل الاصل على
 الترفع في الكلام نوع سامية والارادة سهل احوال ان العلم بآه
 المعنى المجازي من الآلاء والشعار حاصل من التخصيص المتابعة كوجود
 التخصيص المتابعة متفرع على وجود هذا المعنى المراد من بينهما لثابتة
 بينهما الشارح وادخلها الشريف وعلى هذا المحالة بين كلام الشارح
 والشريف هذا ولا يبعد ان يقال مراد الشريف هو ان يخصص على ان
 لا توجه كلامه فاذا ذكره حل كلام القص مرعذت على وفق الواقع ثم لما رأى
 الشريف ان عدم الاختصاص بالظاهر لا يناسب تفسير الشعار بالنعم الباطنة
 بل يناسب تفسير الباطنة من الظاهرة والباطنة اعتبر في الشكر كون الشرف
 موارد نعمة باطنة اذ هو المناسبت لتفسير الشعار بالباطنة ولتوهمه لثابتة
 في محمد قائله فيض واضعها في الشكر قال فيه ما يستلزم فوجب ان يحل قوله
 او لا يستلزم تخصيص كل منهما آه على اعم منهما ليناسب ذلك الاجمال
 هذا التفسير لا يقال ان الشكر بجميع انواعه الثلثة من نعمة فمادى تخصيص
 مورد القلب لا نقول لا تخصيص بل المراد انه عند الشكر جميعا من نعمة
 تعليل لان شرف موارد نعمة باطنة وان كان اكثر اظاهرة وظاهر

المراد بالمتعدية ما يسببها تعدى وتنقل عن صاحبها شيء كان في تحت تصرفه الى الغير وليس كذلك المرام بالغير المتعدية وان كان كل ان يحصل بها اثر في الغير وعلى هذا في قوله اعني آه والعطاء نوع متماثل فكان التعدية لما كانت باعتبار آثارها فاستمر بها اشارة الى ان توصيف المرام بالبعدى باعتبار الآثار والمراد الاعطارات والانعكاسات سراد فان آه ظاهر كلام الشارح يدل على ان الآلاء اختصاصا بالظاهر والشعار بالباطنة لغة او عرفا ولهذا خص محمد بالاول والشكر بالثانية نوعا اعم بالظاهر والشكر بالباطن ولما لم يثبت هذا الاختصاص لغة وعرفا وجب كلامه بان سر الآلاء بالنعم الظاهرة والشعار بالنعم الباطنة ليس بآه على انها معنيين جبين لهما بل على التحوذ بترسية مستفادة من نظم كلام الله اعني تخصيص بالاول والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان رعاية جميعها يستلزم تخصيصا على حدة ولا ينافي ذلك نوع تخصيص المتابعة على ارادة المص من كل منهما معنى على حدة مناسبة للتخصيص بالمتابعة حتى يعبر عن تخصيص المتابعة كما افاده عبارة الشارح

هذا هو المقصود من الكلام
في بيان ان الشكر لا يكون
مجرد تعظيم الشكر بل هو
تعظيم الشكر على ما هو
الواجب عليه من الاعتراف
بفضل الله تعالى

ما ذكرنا ان اعتبار اشرف الموارد لا بد منه في توجيه الكلام والنصر
اعتبار المتبادر بتعظيم ولا شك انه اعلم ان المقصود من الشكر
من الالاء والنعمة فكذلك لما كان كونها من النعم الظاهرة والباطنة
الا باعتبار حال مورد بها بين الظهور والبطون فهما واقصر على ما هما
على انكشاف حال احد والشكر بها الا ان كان في ذلك بيان الظهور
والبطون في المورد مطلقا بدون التعرض لكونها نعمة لكنه تعرض للتقوية
كان قال احمد نعمة ظاهرة لظهور مورد الذي هو نعمة ظاهرة في نفسه ايضا
في يتضاعف قوة المناسبة وقس عليه وجه تعرفه كون مورد الشكر
رعاية للمناسبة فكل مجموع قول القضي وناس لان التحصيل فقط على اعتبار
المقابلة لا ينفع تخبر بما بالمعنى المتبادر كما لا يخفى على من ادرك سعة
وان كان حجة آية اشارة الى دفع ما يمكن ان يتصور ان فعل الشكر لا ينافي
اشيخ في اظهار النعمة واول عليها من الاعتقاد والحنان ومن على الجواب لما
وحسن الشكر اظهار النعمة فهو افضل انواع الشكر ولهذا قيل احمد رأس الشكر
الشكر بعد علم حجة وذلك ليس لكون احد بالشكر ان الظاهر انه على تعظيم
النعم الكاشف عن نعمة على اتم وجه من غير انصاف آية يعني ان المراد من التعظيم
في معرف الشكر هو التعظيم في مثل الامر المطابق لتوافق الصادرة عن صميم القلب فاذا
كان لا نية من مورد القلب يحصل هذا التعظيم على انصاف فعل غيره ولا ينافي
ذلك اشتراط عدم مخالفة اللسان الاركان لان المراد من الاستئصال
عدم الاحتياج الى فعل غيره لعدم الاحتياج الى شيء مطلقا واما اذا كان

هذا هو المقصود من الكلام
في بيان ان الشكر لا يكون
مجرد تعظيم الشكر بل هو
تعظيم الشكر على ما هو
الواجب عليه من الاعتراف
بفضل الله تعالى

التعظيم الراجح مطلقا تعظيم القلب فقط وعدم تعظيم اللسان والاركان معطيا لانها على التعظيم منها الراجح
الذي هو تعظيم القلب فاعلم ان يكون فعل اللسان والاركان شكرا حقيقيا بل يعزب من الشكر بل
وذلك بين السبلان كما لا يخفى على اهل الادعان منه طاب مثواه

في المورد

من المورد من الاخير فلا يحصل الا بحصول ذلك لانه من القلب ايضا فان
كان نية خفية لا يعلم الا بمرآة خارجية فكون انباء القلب شرطا في كون
فعل المورد من تعظيما فلا يحصل باحد ما بدون فعل القلب ثم اعلم ان فعل اللسان
وهو الوصف بما يجمل آية اذا اعتبر في حد ذاته يكون مبنيا على التعظيم يكون شكرا
او حجة في حد نفسه لكن شرط الاعتقاد ومن جهات عدم مخالفة الاركان
كما مر واذا اعتبر يكون ترجحا منقضا عن حال القلب يكون منسوبا لنعمة الذي
هو اعتقاد الانصاف المنبني على التعظيم فيكون الشكر هو ذلك لا اعتقاد
فعل اللسان منظر يكون والاعتماد لا يكون مبنيا على التعظيم في حد نفسه
ولا يعتبر مع شرطية فعل القلب وعدم مخالفة الاركان وانضمامهما وقس
عليه حال الاركان لانها نعمة جليلة في نفسها آية لانه لا بد منها في تعييش
الانسان لحب الملايم ودفع المنافر وتحصيل النافع والاحراز عن الضارة
كالذاتة مثلا فانه يحصل به جلب المطامع النافعة ودفع الضارة وقس
البواقي عليها واجل في الدفع وان كان سلب ادراكاتها ايضا الا ان
تلك الادراكات بمرئيتها ليست مقصودة في نفسها وكلمات تصدحها
بحسب ذواتها فلا تعد نعمة مستقلة بل يلاحظ في كونها من نعمة جليلة والمراد
من الادراكات التي عدتها اخرى وحملها من وسائل اليها هي الادراكات
التي تصدحها ليجعلها لكونها مقصودة في نفسها وكلمات للنفس بحسب ذواتها
لا لاجل تعرف التعييش عليها ومن انواع الادراكات الحسية والعقلية المحركة
والكلية من التصورية والمقدمة الضرورية والظن التي تصدحها لاجل

هذا هو المقصود من الكلام
في بيان ان الشكر لا يكون
مجرد تعظيم الشكر بل هو
تعظيم الشكر على ما هو
الواجب عليه من الاعتراف
بفضل الله تعالى

تجمل النفس فانها كلما يتوسل اليها بالحواس اما ابتداء او بواسطة شرح
وملاياتها اي مدركاتها او ما هو شرط الاحساس بها كالصور مثلا فانه
يجوز ان يعدر ملاياتها من جبين فتم الاجابة ان هذا
المقام لا ينكشف عن الانكشاف الا بحسب الخبر والاشارة فتقول
ان النسبة الذهنية المقولة المتصورة بين الشيئين على نوعين تام وهو بفتح
سكوت المتكلم عليه وغير تام وهو ما لا يصح سكوت عليه واللفظ الدال على
النسبة التامة التي كلاً مطلقاً ثم النسبة التامة تنقسم الى قسمين قسم يحصل
الذي من طريق شحار حصول نسبة اخرى في الواقع من غير ايجادها باللفظ شرطاً
بمطابقة تلك النسبة الخارجية ايضاً وهذا الحاصل في الذهب هو المراد بكونها
ادراك النسبة واقعة اوليت بواقعة والمسمى بالحكم والصدق عند الحكميم
المحمل للصدق والكذب والمعبر عنه بالاتباع والانتراع والايام والسلب
وامثال ذلك من التعبيرات والمسمى واحد وكثرت العبارات باختلاف اللغات
والكلام الموضوع لهذا التسمي التام باعتبار الاشعار المذكورين الدال عليه
المعبر عنه بهذا الاعتبار يسمى خبراً واخباراً حقيقة ما دام يدل عليه ويعبر عنه بهذا
الاعتبار وان كان بدون هذا الاعتبار قد يطلق عليه خبر مجازاً كما في الخبر المشتمل
في معنى الاشارة تسمية باعتبار ما كان عليه في الاصل واصطلاحاً كما هو عند العلماء
العربية فان خبر عندهم ما يكون على هيئة الكلام الدال على المعنى الخبري سواء جرد
من المعنى الخبري او لا ولا مشادة في الاصطلاح فان غايتهم الى حال الا
بالذات والى جانب المعنى التسع فالمناصب اصطلاحاً تهم رعاية جانب اللفظ

هذا الخبر المشتمل على
الاشارة الى المعنى
الذي هو المراد
باعتبار الاشعار
المذكورين

هذا الخبر المشتمل
على الاشارة الى
المعنى الخبري

هذا الخبر المشتمل
على الاشارة الى
المعنى الخبري

ثم اعلم ان مدلول الخبر هو النسبة الذهنية المسماة بالاذعان والنسبة
الخارجية التي يشعر الكلام بمطابقتها اي انما هي مدلوله بتوسط هذه
النسبة الذهنية لا باعتبار حلقه الاشعار في المدلول بحسب الوضع و
لذلك كان محط فائدة التام الخبر هو النسبة الخارجية بافادته حصولها
في الخارج فال موضوع له لكل فرد فرد مما يصدق عليه مفهوم الخبر كل فرد فرد
من النسب الجبروتية الذهنية الغير المستقلة المنطوقة بكونها دالاً على حقيقة
احكام غير ما الملحوظة بطريق تطابقها للخارجية حسب كونها مدلوله من اللفظ
عاطرفي عموم الوضع وحصول الموضوع له لكن الوضع لها ليس بالاعتبار
صورها العقلية لان اللفظ موضوعه بآراء صور ذات الموضوع له فلا
مكن الوضع للاذعان بدون صورته وحسب اللفظ باذاع صورته فالصدق
الاصلي في الوضع الى ذات ما وضع له والصورة المتعلقة منه مرآة والة
لوضع له وايك ان يتوهم ان لفظ الخبر موضوع للنسبة الخارجية بتوسط النسبة
الذهنية وجعلها مرآة لها في وضعها لان المرآة في الوضع انما هي الصور
التصورية الساذجة النصدقية الاذعانية فلو وضع لفظ الخبر للنب
الخارجية كونه مرآة الوضع صوراً التصورية الساذجة والنسبة التامة
الذهنية التي تصد لها تطابقاً لدرجة ليست صورة تصورية ساذجة لها
والا لم تكن تامة بل ليست صورة علمية لها مطلقاً فان التطابق المجتبر بينهما
ليس تطابق الصور لذات الصورة لان الصورة لا تخالف لذات الصورة
والذهنية ربما تخالف للخارجية فيلزم ان يوجد الصورة بلا ذات الصورة

ان الوضع في الخبر
هو المدلول به
باعتبار الاشعار

[illegible]

وقد قال ان الاخبار التي تصد منها امثال تلك المعاني اخبار حقيقة وتستعمل في النسبة
الخبرية لكن لم تصد فائدة الخبر ولا لازما بل قصد معنى من تلك المعاني بنوع
مباشرة خطابة فهو زية على اصل المعنى دل عليها بالدلالة الصلابة وهذا
لا بعد كل البعد في غير العقود ونقصه ليس كذلك وان كان قد يدل على
ناتج خبرية اخرى بالاتزام ايضا اما لفظ الكلام الاثنائي موضوع لها
كالفاظ العقود مثلاً بعث فانه يدل بالاتزام على وقوع البيع المتكلم لكنه
بعد ايراد بعث وقس عليه اشارة او غير موضوع لها مما يناسب
بالمعاني الاثنائية كالفاظ الموضوعات للمعاني الاثنائية وحينئذ الامر
لتحقيق معنا بتفسير الباقي عليه فعول الامر كاضرب مثلاً يدل بالوضع على نسبة
الضرب الى المتحاطب المكسرة بالطلب كخبر في الغير المستعمل المحدث في
المكمل باحدا منها المكمل في الذهن من غير قصد الاخبار عن وقوع الطلب حين
الكلم اذ ظهر الفرق بين اضرب وبين اطلب منك الضرب الآن او اني مضرب
بالطلب الآن او انشأت الطلب في نفسي الآن واما ان ذلك مما يقصد
الاخبار عن حصول الطلب كما في عند تكلم بذه الا لفظ فعلم منه ان النسبة
الذميمة الطلبية المدلولة لا حرم مقصد تطابقتها الى النسبة اخبارية ولم
تقصده الدلالة على ذلك التطابق وليس من شأنها قصد تطابقتها ايضا اذ
لأن نسبة خارجة لها ممكن اعتبار تطابقتها وان دل بالاتزام على ان المكمل
باضرب طالب للضرب اي هذه النسبة اخبارية واقعة لكن من الكلام لا يلزم
او الكلام الموضوع للنسبة الثاني من النسبة الثالثة آله آله عليه المبرغزة يستعمل

مكتبة
دار الفکر
طهران

لان الجبر هو الذي قصد ولا يتعلل
وقصد الا بالامر الذي لا يتعلل
وما يقصد من غير الامر الذي لا يتعلل
فان الامر الذي لا يتعلل
هو الذي لا يتعلل

هذا الكلام لا يخلو عن
البيان والبيان هو
البيان

هذا الكلام لا يخلو عن
البيان والبيان هو
البيان

ان حقيقته ما دام يدل عليه ويعبر عنه به وان كان قد دلت على الكلام لان
المستعمل في معنى الخبر لفظ الانشاء مجازاً او اصطلاحاً من علماء العربية وانما
اطلبنا الكلام في هذا المقام لانه عزلة الاقدام ومضلة الافهام وارا
يخفى فيه اللتام عن وجه المرام فكنت على بصيرة فيما اعطيتكم من التحسين
واسه ولي الهداية والتوفيق واذا تم هذا التصور فقول ان الكلام على
لفظ الحمد والشكر مثل الحمد والشكر واحمدته والشكره واسأل ذلك
وقولك باسم الله اما اخبار اي جهة خبرية مقصده بل من الخبر وكوزان برادون
اعلام النسبة انما رتبة قول اما اخبار معناه شي مقصده بالاجازة واما انشاء
مستعمل في انشاء الحمد والشكر والتسمية اما بطريق النقل العرفي ان مت كما هو عليه
بعض العلماء وكيفية هذه الاقوال وقولك باسم الله واسأل بالمثل لكون التسمية
والشكر والتحميد ذكورات فيها صراحة فقلنا ان انشاء التسمية والحمد والشكر
او ان خلاف قولك الله عالم اسد كرم فان مثل ذلك وان كان فيه معنى
باجميل انه يحصل الحمد والشكر ومعنى ذكر اسم الله كمن التسمية والتحميد والشكر
مذكورات فيها صراحة وايضا ليس انشاء الحمد والشكر والتسمية بهذا الاقوال
محصص فيه دون غيره واسم دون اسم فان انشاء الحمد والشكر والتسمية
الاقوال مع جميع الوصف باجمل والتسمية بجميع اسم الله وبحيثهما احاطة اجابة
فكان فيها وصفا بجميع الصفات اجملة وانشاء جميع انواع الحمد والتسمية بجميع
اسم فذلك اختبرت عليها واما بطريق المجاز كما في سائر الاخبار المستعملة في
انشاء الحمد مجازاً نحو الله عالم وزيد جواد عند قصد انشاء الحمد لا قصد

هذا الكلام لا يخلو عن
البيان والبيان هو
البيان

هذا الكلام لا يخلو عن
البيان والبيان هو
البيان

وانما قد تم احتمال كونه اخبارا لكونه الاصل كما صرح به ولان ظاهر اكثر كلام
العلماء والسلف مشعر بكونه اخباراً فان العلماء اختلفوا في احوال الاحكامين و
الشكر في التسمية على لفظ الحمد والشكر وكذا في احوال التسميتين المستعملة على لفظ الحمد
نحو باسم الله وباسمك وغير ذلك هل هي اخبارات ام انشاءات فرفع الالطاف
انها انشاءات بطريق النقل كصنع العتود او بطريق التجوز فيكون هذه الاقوال
انتماء الحمد والتسمية وشكراً لان انشاءها مع اعتبار وجودها عند لفظ هذه الاقوال
كالبيع والشراء لان معنى الحمد والشكر التسمية من المعاني التي اعتبرها السلف
على معنى بيان في انتماء غير اعتبار معتبر وليس لها معان اخرى في الشرع تعتبر
وجودها عند لفظ تلك الاقوال بل لان العرف قلها الى انشاءها واستعملها
في انشاء مجازاً وعلى تقدير ان يحصل الحمد والتسمية لان فيها انشاء والتوصيف
باجميل وانشاء ذكر الاسماء احاطة وهو معنى الحمد والتسمية وذو الالطاف
انها باقية على الاخبارية بناء على ان الاخبار ايضا يحصل الحمد والشكر والتسمية
لان الاخبار عنها يدل على اتصافها بوجوبها بالاعظم وكصل من ذكر اسم
في الالبته آرا لان لفظ اسم كمن يكون متخارجاً في ايضاً وصف باجمل وصف بشر
بالاعظم وتسمية تحصل في ضمن هذه الاخبار انشاء هذه الامور الثلاثة باجمله
فالحمد اذا ذكر في الكلام صريحاً يكون الكلام حمداً على تقدير ان انشاءه والاختيار
اما لان اثبات الحمد لشي يدل على كونه متصفاً باجمل الذي وقع متعلقاً بالحمد
ولذلك اثبت ان يكون حاصل الكلام توصيفاً باجمل على وجه الاحمال او
لان اثبات الحمد توصيفاً باجمل خافق وهو ثبوت الحمد الى الحمدية في يدل

هذا الكلام لا يخلو عن
البيان والبيان هو
البيان

هذا الكلام لا يخلو عن
البيان والبيان هو
البيان

مصداق الاتصاف بالكمال واما لانهم عدوا ربط الحمد له حدًا فكلما
 اعطاه الحمد للشئ حادثة وهذا الخيل مناسب لمذاق العرب ولذلك
 في تمام الحمد لفظ الحمد او ما شئت وبهذا الخيل اخبار في التسمية الطريقة
 المخصوصة واعتبر هذه الوجوه الثلاثة في الشكر ايضا والشكر باعتبار الوجه
 الاول فقط ولذا حكم باجمال الدلالة فان قلت الاخبار عن الشئ بغير ذلك
 الشئ بالضرورة فكيف يكون الاخبار عن الحمد عن الحمد قلت المعلوم بالضرورة
 هو ان مفهوم الاخبار بغير مفهوم المخبر عنه واما ان مفهوم المخبر عنه لا يصدق على
 جزئي من جزئيات الاخبار فلا بل يجوز ان يكون الاخبار انما هي من جزئيات المخبر
 التي خبر عنها بهذا الاخبار بحيث يتبين الاعتبار بين بعض الصور فان قولك الحمد
 على مدركه اخبارا مقصود به الاخبار عن جميع حمد كما يدعى على وجه لا يشك عنه
 شئ من الحمد ومن جهة الحمد لله الذي هو شئ الاخبار عن الحمد في هذه القضية يكون
 هذا الاخبار اخبارا ايضا عن الحمد لله الذي منه في ضمن الاخبار عن جميع الذي هو
 جهة افراده باعتبار حيث يتبين فانهم قدس عليه نظاير منها قولك الحمد محتمل
 للصدق والكذب القضية متعارفة المحكوم عليه فيها كسب المهور مع انها من
 جزئيات ثم انني عند ان تمام ايراد تلك الاقوال ليس تمام الاخبار عن الحمد
 احرى بل تمام انشاءها الذي خبر عن وقوعه بعده فهي مستعملة في انشاء الحمد
 الشكر والتسمية مجازا واما مستعملة في مناسبات اخرى فكذلك لم تنصدها اعلام وقوع
 النسبة الخارجية وافادته بل قصد به اظهار انشاء التعظيم والتسمية لا قصد
 الاعلام ليس مرجع الخبر بل مرجع كونه مقصدا كما صرح به في المناسبات والافادة

لا يشك في ان الاخبار عن الحمد لله
 هي الاخبار عن الحمد لله الذي هو
 شئ الاخبار عن الحمد في هذه القضية
 يكون هذا الاخبار اخبارا ايضا عن
 الحمد لله الذي منه في ضمن الاخبار
 عن جميع الذي هو جهة افراده

لا يشك في ان الاخبار عن الحمد لله
 هي الاخبار عن الحمد لله الذي هو
 شئ الاخبار عن الحمد في هذه القضية
 يكون هذا الاخبار اخبارا ايضا عن
 الحمد لله الذي منه في ضمن الاخبار
 عن جميع الذي هو جهة افراده

في الخبرين
 في الخبرين
 في الخبرين

زائدة على حقيقة الخبر غير لازمة لها وربما لم يقصد بالقرائن ان يستعمل
 في المعنى الخبري بل يقصد به معان اخرى مناسبة لمضمون الكلام كاطنار
 التحزن والتخسر وان كان يجوز ان يستعمل الخبر في انشائها لها بطريق
 المجاز كما حكته ولا منافاة بينهما فان معنى الواحد كجوز ان ينهم من اللفظ
 المستعمل في معناه كجس لنسبة خطابية بينه وبين ذلك المعنى المحتج به ويكون
 من مستتعات التراكيب وعليه اكثر من ان التراكيب التي يبحث عنها في علم
 المعاني والسباق في مضمارها فوسا البلاغة وكجوز ان يستعمل في اللفظ
 لعلاقة مجازية بينه وبين المعنى المحتج به وعلى الاول لم يكن الكلام اخبارا بمعنى
 الاعلام وان كان اخبارا بمعنى الخبر فان لفظ الاخبار يحكي معنى الاعلام
 وبينه الكلام الخبري وكثيرا يقع اللفظ من شراك اللفظ فلا تفعل ثم الظاهر
 ان مراد الشرف ليس قوله اما اخبارا التي ليس التردد في كون قول المص الخبرا
 بحسب المعنى في الواقع بل في اطلاق لفظ الاخبار عليه بناء على اصله وان كان
 المعنى على انشائه قطعاً اذ ليس المقصود خبرا غير ذلك القول حال او استنبال
 حتى يخبر عنه به وجعل الحمد المخبر عنه ايضا ذلك القول مع انه خبر عنه بعيد جدا
 لا يثبت اليه ولا يقصد في تمام معناه الكلام بل في تمام الانعاز والتعينة
 وعلى التقديرين بدل اجمالاً لا شبهة في ان الاقوال التي استعملت على
 لفظ الحمد والشكر لها اعتباران اعتبار كونهما اقوالا مخصوصة لها منوها
 مخصوصة ونظر معها مفهوم الحمد مخصوص وهذا الاعتبار كاشف في كونها
 وآلة بالدلالة المصيرية على الاتصاف بالجميل التفصيل والتوصيف به فيكون

في الخبرين
 في الخبرين
 في الخبرين

لا يشك في ان الاخبار عن الحمد لله
 هي الاخبار عن الحمد لله الذي هو
 شئ الاخبار عن الحمد في هذه القضية
 يكون هذا الاخبار اخبارا ايضا عن
 الحمد لله الذي منه في ضمن الاخبار
 عن جميع الذي هو جهة افراده

هذا لا يخلو عن
الاعتبار في
الاعتبار في
الاعتبار في

هذا تفصيل سواه كانت اجابته او انشائية مثلا قولك الحمد لله اذ نظر
بهذا الاعتبار يكون معناه جمع حمد المحامد من محقق يتبع ولا شك انه توصيف
باجل صفات الكمال وواقتضاها جمع المحامد بسوا قصد به الاخبار والاشارة
فهو بهذا الاعتبار مثل قولك الله عالم في كونه توصيفا بالجمل المخصوص المنفصل
المدلول عليه بالدلالة التفصيلية وكذا قولك نحمدك بهذا الاعتبار يدل على
توحيده في المقام فكون توصيفا له مع كونه متعلقا بحمد وسوءه جملة مخصوصة
يدل عليها بتركيب الحمد كونه تفصيلية سواه قصد به الاخبار والاشارة
وقس عليه سائر الاقوال المشتملة على لفظ الحمد والشكر واعتبار كونه مخرجة
الملاحظة لتعرف احوال الاقوال الحمدية او خروج ملاحظة مفهوم الحمد كونه
مفهوما كلياً اجالياً ومراة لتعرف احوال خصوصيات الحمد وعنواناتها
لهما في ذلك الفرد التفصيل الذي يحصل من تلك الاقوال على الاعتبار الاول
كما حكته والفرد الاجال الذي يحصل منها على الاعتبار الثاني كما سنثبت وكذا
احمال في صحة الاعتبارين في قولك الوصف بالجمل است مخصوص به مع ان
بالحيل او انه متصف بالحيل وامثال ذلك من الاقوال التي هي قوة الاقوال
المتشعبة على لفظ الحمد لكن فرق بين قولك الحمد متصف بالحيل وبين قولك الحمد
في الاعتبار الثاني فان الاول يدل دلالة تفصيلية على الانصاف بالحيل الاول
خلاف الثاني فانه يدل على الانصاف بهذا الجمل دلالة اجالية ايضا فبايد
عليه الاول منفصلاً يدل عليه الثاني مجمل والسر فيه ان انصاف الله بالحيل المجمل
مستلزم لملاحظة ذلك الانصاف بحجب انه مضمون الكلام في مثل قولك الحمد متصف

هذا لا يخلو عن
الاعتبار في
الاعتبار في
الاعتبار في

هذا لا يخلو عن
الاعتبار في
الاعتبار في
الاعتبار في

هذا لا يخلو عن
الاعتبار في
الاعتبار في
الاعتبار في

هذا لا يخلو عن
الاعتبار في
الاعتبار في
الاعتبار في

بالحيل على الاعتبار الثاني في مكنون دلالة عليه صريحة بخلاف قولك الحمد
فان ذلك الانصاف مفهوم فيه من جود الكلام الذي هو الحمد المملوطة في علم الله
الكلي العنواني بحمد مرآة لتعرف احكام افراده فيكون دلالة عليه على الوجه
كما لا يخفى على الناظر الصادق وكلام الشريفين على الاعتبار الثاني ودراده
من الاجال اجال الدلالة لا اجال الجمل الذي يدل عليه لان الظاهر ان استعمال
هذه التراكيب الواردة على هذا الاعتبار في هذا الاعتبار يدل دلالة اجالية
على الوصف بالحيل الاجال فان مضمون قولك نحمدك يا اخا عن احمد المطلق
المملوطة على الوجه الكلي بحمد عنوانا لا افرادا وانما ان ذلك وعلى كلا
المقدريين يدل على الانصاف بالحيل الاجال ضمنيا واجاليا فالوصف
بالحيل الذي هو مفهوم الحمد ايضا اجال فيكون امثال هذه التراكيب حجة
اجالية من جهة الدلالة والحيل بخلاف قولك الحمد متصف بالحيل فانه
وان كان لا اعتبار الثاني في الاعتبارين المذكورين يدل على الانصاف
بالحيل الاجال لكن دلالة على ذلك الانصاف صريحة تفصيلية لا ضمنية
اجالية فكون التوصيف بالحيل الاجال فيه صريحا منفصلا لما حكته فلا يكون
حمدا اجاليا بهذا المعنى وان كان حمدا اجاليا لكون الجمل فيه على وجه الاجال
ثم اعلم ان الاجال في الحمد على ثلثة اوجه اجال في الدلالة واجال في
الجمل كما عرفت واجال في متباعدة جميع النعم فانهم ولا يمكن في الخلط من
اشتراك لفظ الاجال في هذه الثلثة فمن نحو الحمد لله اجال من جهة التسمية وليس
فاذا وقع في متباعدة جميع النعم يكون الاجال فيه مثلث جهة ثم ان تلك الاقوال

هذا لا يخلو عن
الاعتبار في
الاعتبار في
الاعتبار في

بالحمد لله الذي جعلنا من عباده

مع ان لا تنها على الا تصاف اجالية وقع عليها الاختار بين جمهور العلماء اذ اختلف
في آراءهم للملك الجبار لعدم اختصاصها بوصف دون وصف فكان فيها وصفا
بجميع الاوصاف اجمدة حكم تمام الخطية وفيه من المبالغة المناسبة للتمام ما لا
يخالف مثل قولك الله عالم ولا يخطئ احمد ذكر في تلك الاقوال صراحة افلا
يخفى غشاه مثل قولك الله متصف بالجبر وان لم يكن في ايضا تخصيص صفة
دون صفة ولقول النبي عليه السلام في بعض الروايات كل امرئ ذي بال لم
يبدأ بالحمد لله فهو ابر و لما روي عنه عليه السلام ايضا من ان اذا قال
العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدي في عبيدي واذا قال الرحمن
الرحيم يقول الله تعالى والظاهر ان مراده عليه السلام بالحمد لله ما يشمل على
لفظ الحمد من التراكيب لا خصوصه وان كان هذا ان كانا في رخصان
من تلك الاقوال الحمدية بحسب وقوعها وكونها على شانه
منها كذلك اي اجالا او على التفسيرين او كما ذكر في الحمد لم يكن لاحد
انه عدم مكانه ليس لا تستدركه النفس المحال لان مثل هذا النفس ليس محال لانه
مع انه في جانب المعلول غير مجتمعة الا جزاء بل لا يتبين لافعال الغرضية
لا تفي القوة الجسمانية خصوصا في الزمان التي هي فعلية هذا عدم الامكان
في الموارد الظاهرة الجسمانية ظاهرا واما المورد الباطن فلا يتم عدم
الامكان فيه بناء على بقاء النفس لانه فقه لم يكن على اطلاقه اما
بناء على التعليق او اراد عدم الامكان هو اعم من الذات والعاوي
او اراد بقوله بهما مجموع الحمد والشكر من حيث هو مجموع لاكل واحد منهما

جوابه

جوابه

فكسر دونه و آخر اخبار من كتب

عطف على قوله

عطف على قوله

من انفع ما كان

كما هو القدر العبارة على التمام والكمال ولهذا قالوا ان الشكر واجب
على المسموع عليه هو الشكر الاجالي الواقع في سائر الكليات لا يشذ عن شي حتى
تلك النوع التي هي الشكر الاجالي في سائر الكليات باعبارها في كل ذلك
الغرض والكلية تشكر عليها وباعتبار كونه ملحوظا بخصوصه شكر وقس عليه الحمد
الاجالي ويؤيد به اختيار الجمهور في آراءهم ما يدل على الاتصاف اجالا
لان هذا الاجال الاول وهو عدم الاختصاص فيه بوصف دون وصف
او التفصيل بعد الواسع لا يلزم التكليف بالا يطاق لا تستدركه
انه لزوم النفس يتم على جميع الاحوال واما على اصل بل السنة لانه لا يؤثر
في الوجود الا الله على اصلهم فكل موجد ونعمته من الله والحمد والشكر الصادقان
من العبد من جهة الموجدات واما على اصل المعنوية فانهم وان قالوا بان
افعال العباد مخلوقة لهم لكنهم يقولون ان القدرة والتمكن صادران من الله
تعالى و مرادهم من القدرة والتمكن هو القدرة الذي لا تخلف عنه الفعل ولا
انه لا يتم الا باعطاء الله التوفيق فيه والتيسير لاسبابه وسمي سميحة اللطف او
كان ذلك في خلق الطاعة فلكل واحد واحد من الافعال قدرة بهذا المعنى فحق
لان تيسير اسبابها من غير تيسير اسبابها فك لا القدرة التي يدعون كونها
قبل الفعل وكونها متعلقة بالمراد من الافعال كل حيد وشكر قدرة او جود
الله تعالى في العبد من كل حيد وشكر محدث نعمة اخرى من نعم القدرة والتمكن فلهذا
نفس الافعال بهذا الاعتبار ايضا واما على اصول الحكماء فلا يتم مجنون جميع
الموجدات متقضى العناية الالهية المفسرة عند سم بالعلم النظام الحسن

فالعبء على احوالهم مجبور في فعله توارده على افعال المبدأ الفياض ليدبر
استعدادات مختلفة بعد الساب من اللاحق وسمي يقول ايضا لا مؤثر في
الوجود الا الله لكن لا يشرع في شرط بالاستعداد بخلاف اهل السنة
فانهم لا يشترطون الاستعداد في التاثير بل على ما يقتضيه قواعدهم واما
على المشهور من مذاهبهم ان العبد خالق لا فعالة بقدرته موجبة كبدن الله
قال اياها في العبد عند حصول شرايط الفعل والمعدات وارتجاع الخواص
كل صرح به في الموافقة فلان الحكم في القدرة لا من الله تعالى فيرجع المحامد
الله تعالى على هذا التعدير ايضا فتم التمسك ثم اعلم ان العجز عن كمال الحمد
لله تعالى واما على وجه التفصيل فثبت ولو فرض ان الله ليس من النعم
لعدم تناسي محامده في صفات كماله وكذا الحال في الشكر اذ المعتقد
النعم بالوصول الى الشكر وهو لا يتم الا بعد ان لا يتغير شيئا منه وان
فيه بكونه متناهي ايضا لان النعم الواحدة وان كانت متناهية كمالا
كل نفس وكل لمح وكل خيرة نعمة على فلا يمكن التمتع لانسان من اداء
شكره على وجه التفصيل كما لا يخفى ما قرأه هذا الكلام الى سائر
نقول عن حواشي الشارح منسك كلامه بالتعريف المذكور في غير كماله
عدان صعبان ح انه تفسير على خلاف ما صرح به ونص عليه لا يكاد
يكره وجه صحة لان الحمد الاسمي احتسب اما كونهان في الماهيات
احتسبة التي قصد معرفتها المضمون والمراد بهما تعيين المضمونات
الوصفية التي اعتبرها الواضع ووضع اللفظ بازائها ولا حقيقة لها

هذا هو الوجه في قوله تعالى
والحمد لله رب العالمين

والحمد لله رب العالمين
في قوله تعالى
والحمد لله رب العالمين

ولا ينافي ان يكون التسمية لا

انما هو الوجه في قوله تعالى
والحمد لله رب العالمين

وآراء ما اعتبره فيكون التسميات المذكورة في مثال هذه المقامات هروا
لنظير قصد بها ما من مضمونات اللفظ بحسب اعتبار الواضع والاختلاف
وخارجا والمشتول في مضمونيهما على اهل اللغة هو ما ذكر سابقا لا غير
كما حكته اي في قوله وعلى التعدير لا يقال ما نحن هناك كونه فردا من الحمد
اللفظي لا من العرفي لاننا نقول معرفته كونه فردا من العرفي ايضا
بأدنى تباينة وانما نحن آه اي لم ننف كونه ما بين القول المعظم
كما تنصبه سائر الكلام او لم ننف فردا آخر مما صدق عليه الحمد اللفظي
لان الادام العامة تسبق الى ما ذكره لا الى القول المعظم مطلقا ولا الى
فرد آخر قوله لان الادام الى آخره يعني ان السابق الى الادام الناس و
فيما بينهم لما كان ذلك كمالا لم يتم ان يتوهم انه معنى في فرد ذلك
التوهم الى شي من تلك الادام فالحق فوجع ذلك التوهم لا يسبق الى
ادام ان اس او نقول مراده ان لما اراد الشارح ان يقول ليس الحمد
في العرف عبارة عن المعنى المذكور من ذلك الفرد لان الادام العامة تسبق
منه الا ما ذهب اليه فاقصر على فيه كناية عن نفي المعنى المذكور وعلى هذا
يكون المراد من نفي ما سبق تهديد بيان المعنى العرفي او نقول المراد من الادام
العامة او ادام عامة اهل العرف وكان السابق الى ادوامهم ان الحمد
ذلك من غير ملاحظة انه معنى عرفي او لفظي بخصوصهما وكان كنه ما بينهما
بالتياس ليهما ناسا ومع هذا الوهم في بحيث المعنى العرفي لا اللفظي
لان اهل اللغة مرصحت هو اهل لغة لا سبق اسما او مامهم ذلك فيكون المراد

في نفي ما هو المعنى العرفي

في نفي ما هو المعنى العرفي

في خبره لا يوافق في خبره

دفع بسبق الى الاله ام العاقبة وانما جعل المعنى العرفي معنى حقيقيا والمعنى
 معنى مجازيا ولم يكتسب لانه اعتبر المحامد الواقعة في معارف الناس على حسب
 العرف والمصنف جعلهم فسر كلامه على اعتبار معرفة اهل العرف والاسبان
 لما كان لغة اهل العرف واعتبر الشارح ايضا نفسه من جملتهم كالطالب
 على اصطلاح اهل العرف فجعل المعنى العرفي معنى حقيقيا لان اللفظ عند العرف
 حقيقة في سنده العرفي ثم ان التعليل بقوله لا ولام العامية آية لا يوافق
 المطلق لان شمله على لفظ الحمد او ما شئت من اعم من الفرد المشار اليه
 فلا تنفي تخصيصه بالنسبة ويكفي ان يقال انه اشار الى ان مراد الشارح
 بنسب هذا الفرد ونفي ان الحمد عبارة عما يشمل على لفظ الحمد مطلقا الا انه عبر
 عنه ببعض افراده تصويرا وتخيلا وتخص هذا الفرد من بينا لانه اشهر تلك
 ان لا ولام العامية ليست بسبق الى خصوصية الحمد لله ولا الى فرد آخر مما
 يشمل على لفظ الحمد مطلقا بل الى مفهوم كل واحد من تلك الافراد وكلها ومفهوم
 ما يشمل على لفظ مطلقا ولما كان ذلك المفهوم الكلي مشترقا في ضمن ذلك الفرد
 وهو قوله الحمد لله فمن ذلك المفهوم الكلي تنفي ذلك الفرد بطريق الكتابة كما يال
 في الدار حاتم مراد به نفي خبر الحمد مطلقا او قال ان مراد الشارح
 ان الحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله او ما في حكمه الا انه اقتصر عليه
 اذ ارج ما في حكم الشئ في الشئ شامع والشرائط اظهر ذلك في التعليل
 الى اعتباره في المعلوم وعلى هذا يظهر ان لفظ الحمد في التعليل والمعلل هذا
 ولا يبعد ان يقال ان لا ولام العامية على ان سبق الى مفهوم هذا الفرد

في خبره

في خبره

في خبره

الحمد لله

المشهور المذكور فيما سبق ولذا اخفى النبي به واما تخصيصه كونه المحمود هو الله
 تعالى لانه ما سبق الى لا ولام العامية ايضا او لكثرة استعمال الحمد في حق
 تعالى فعمل شمر تقطيم المنعم بسبب كونه متغايرة المراد من الاشارة للدلالة
 لو علم المشعرب فلا تنفي فيه عدم العلم بالمشعرب او عدم ظهوره كما في فعل القلب
 لا حال العلم بفعل القلب لو كان ما ما يكون بفعل آخر من احكامه فيكون هو المشعرب
 لا فعل القلب لانا نقول بعد التسليم اشعارا واحد الفاعل لا يمنع اشعار الآخر والفعل الآخر
 انما يعتبر قرينة لفعل القلب لانه حمد مستعمل وقول سبيل يفيد فائدة ذلك في منال النعمة
 وتعليل تقطيم اي شمر تقطيم هو في الواقع بسبب كونه متغايرة وليس المراد ان كونه كذلك
 مشعربا ايضا او يمكن في الحمد كون التقطيم المشعرب كذلك بحسب نفس الامر المعترضة
 من مضمون الحمد الاشارة بالتقطيم المستب من الانعام فقط لا والاشعار بكونه سبب الانعام
 ايضا وكذا الحال في اضاف التقطيم الى المنعم فان المعبر عن الحمد ايضا اشعار التقطيم
 الى ذات المنعم الذي هو متصف بصفة الانعام في الواقع ولم يعتبر في الاشعار بمنزلة موقع
 التقطيم وان اعتبر من مضمون الحمد كون المعظم متغايرا وكون التقطيم بسبب الانعام فالمعتبر
 في مضمون الحمد هو ذات هذا المنعم لا الاشعار بهما وربما يمكن ان يقال قوله سبب
 بقوله فعل وجنبه يظهر المعنى وان كان فيه نوع بعد بحسب اللفظ وقوله اعني الاعشاء
 قد مر في مباحث الحمد اللغوي ما ينبغي ان يراعى من الاعشاء فليترك ثم الظاهر المستأثر
 من التعريف ان لفظ الحمد موضوع في العرف بمعنى لا يتصور في الخلق اي لا يصح ان يكون
 حاد بهذا المعنى ويؤيد تقسيم الشارح الفعل على وجه لا يكا ويصح في حق الامم الا
 ان يتجلى في التعريف ويحل تقسيم الشارح على تقسيم فعل العبد لان التقسيم طاهرية وان

اللفظ الذي لا يتصور في الخلق
 او يقال لا يتصور في الخلق
 او يقال لا يتصور في الخلق

كان يمكن ان يعتبر مثل هذا التسميم في الخلق ايضا اذ لم علم اذ لم يزل بمنزلة الاعتقاد وكلام
 نفس بمنزلة فعل اللسان واجاد اشياء انهم من التعظيم بمنزلة فعل الاركان والكل
 واما الشكر فعمل معنوية لا يصح ان يوصف به لان وصول النعمة الى الشكر مقدر
 في مفهوم اللغوي واما على من هو العرفي فقدم الصحة اظهر من ان يحسن وتوصيفه
 بانه شاكر وتكبر يجب حمل على الجواز ان قيل شكر الشاكر كالتواضع قيل توبة
 الشاكرين السر من سمات ان يعنى السمات لانه مقدر يقع على المفرد وجمع
 ولم يرد كمال الشكر المخصوص بجا به تعالى كقوله بوجه اللفظ والالم شمل التعريف الحمد
 مما فيكون الحمد العرفي كالشكر العرفي في كونها تحصيل بانه تعالى ويصير خلاف ذلك
 كما تنبناك ان في قوله بخلاف فعل المودعين والآخرين ثم المراد من الاله عليه
 الاعتقاد كون ما يندرج تحت يمكن الدلالة به عليه بالنظر الصحيح كما يقال العالم دليل
 اى اثره الذي يمكن ان يتوصل منه الى فعال وحاصله كون ذلك الشئ المذكور
 باللسان ناشيا من الاعتقاد وتعالى المعنى يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد
 بل عدم مخالفة الاركان ايضا لان الدلالة بهذا المعنى لا يكون الا بها فتسليم
 افعال الجوارح فعال المعنى فيه ايضا يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد وعدم
 اللسان لان هذه الدلالة فيها ايضا لا يكون الا بها فالله بهذا المعنى جزء من مفهوم
 الحمد اللساني والاركانى ونفهم منه الدلالة على الانصاف ايضا لان معنى الدلالة المشددة
 المستتمة الى المطابقة والتضمن والالتزام لانها ليست بجزء من مفهومها ولا شرطها
 ونفهم من اعتبار الدلالة على الانصاف ايضا فانهم وهذه التوجيه يتم كلامهم
 ثم الحق عند الرجوع الى الانصاف الرجوع الى الانصاف لان غرض الشارح ما

والله اعلم
 بالصواب

وما قيل ان الحمد الاصطلاحي غير قديم فان وقع ما قاله انهم ان لا يكون الذكر

والله اعلم
 بالصواب

والله اعلم
 بالصواب

والله اعلم بالصواب
 والحمد لله رب العالمين

والله اعلم
 بالصواب

والله اعلم
 بالصواب

ذكر تفصيل للفعل ولا شك ان الاصل والعمدة في كونه حمدا هو الدلالة على الانصاف اى
 اظهاره ولهذا قيل حقيقة الحمد اظهار الصفات الحمادية وهو الذي يشترك جميع اقسام
 الفعل فيه لا الدلالة على الاعتقاد ولان من حمد الفعل نفس الاعتقاد ومقام التفصيل
 ايراد الامر المشترك الذي هو العمدة فان رجوع الصغير الى الاعتقاد ربما يوهن ان
 حمدة الفعلين الآخرين انما هو باعتبار دالتهما على ما هو حقيقة اعنى الاعتقاد
 المذكور لا لاجل اشتراك معنى الحمد بين تلك الثلاثة كما لا يحسن على المتأمل واما الدلالة على
 الاعتقاد بالمعنى المذكور سواء كان مخترا في الحمد على وجه الشرطية او الجارية فكل في
 امره ما لا يحال لغيره ما يستحق في الحمد اللغوي ولا شبهة في ان العارضي عن المطابقة
 ليس حمدا حقيقة والشبهة كافية في امره وربما يمكن ان يقال يرجع الصغير الى الانصاف
 بملاحظة تعلل الاعتقاد به فكان قال لا يدل على الانصاف المعنى والمعتقد ايضا فيكون
 وهى التعظيم والمنعم بسبب الانعام لا يخلو عن الايمان اليها وتوحيدها ذكرناه ووقع الانصاف
 مقام الصغيرة عبارة الامام والشارح اخذ هذا التخصيص فانه قال في تفسيره الكبير
 بعد فرائده عن تفسير الحمد على ما يناسب اللغة وسمم ما حثت عليه ان بحث عن حقيقة
 الحمد وما هيته فتقول ان الحمد لله تعالى ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله
 اخبار عن حصول الحمد فيغار المحرر عن بل حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشيع تعظيم المنعم
 كونه منما وذلك الفعل ما فعل القرب وهو ان يعبد كونه المنعم موصوفا بصفات
 الكمال والجلال وفعل اللسان وهذا ان يذكر العاطفة والتهللكة كونه موصوفا بها
 او فعل الجوارح وهو ان يأتي بافعال الدلالة على ذلك الانصاف فهذا هو المراد من الحمد
 هذا الكلام وقول محمد بن الحسين الحمد لله تعالى لكون الكلام في حمده تعالى

التعريف المذكور مخصوص بتجديده كما يرشدك الى اطلاق المنعم في التعريف وقوله
 لانه اخباره مراده ان اخباره عن حصول حقيقة الحمد وحقيقة الاخبار باعتبار
 المخبر عنه مغايرة ذاتية وان كان يجوز في بعض الصور ان يكون فرد من الاخبار
 من افراد المخبر عنه المخصوص بحسب الاعتبار كما تحققت فيكون مراده من التفسير
 كون ذلك التناول حقيقة ولا ينافي فيه فردا منه وعبارة الامام نقص في اختيار
 كون الجمل المشتمل على لفظ الحمد ما يشق منه اخبارية وبهذا الحال فيما يشتمل على لفظ
 او ما يشق منه اذا قلنا ان الفصل الامم الا ان يحمل كلامه على اعتبار كونه اخبارا في الحال
 والشكر كذا لانه هذا الكلام ايضا من باب ما يشق اليه تلك الامم من ان ياتي
 الشكر ما يشتمل على لفظ الشكر او ما يشق منه فالعبارة ظاهرة جليظة ان يقول العبد
 عن قول الله كما قال في الحمد لانه حذف عبارة العبادة للشيء العبارة اعتقادا
 على ظهور المراد بقرينة قوله كذا لك ولا القول المطلق انما زاد الشرف بهذا
 مع ان ما يذهب اليه الامام العامة هو ما ذكره لا القول المطلق فوطئ لبيان حال
 القول المخصوص بالنسبة الى السكر العرفي لان بيان حاله بالنسبة موقوف على بيان حال
 القول المطلق بالنسبة اليه كما لا يخفى ولذا قال وهذا لا ينافي في قوله خبره من اى
 منهوم القول المطلق من منهوم الشكر كما هو الظاهر لان الكلام في منهومها قول
 والاطلاع بكونه اوقع في بعض النسخ وفي بعضها بغيره او ولكل منهما وجه اما النسخ الاول
 فظاهره اولى وجه الظهور ان المطالعة وان كان قد يحى بمخفى الاطلاع حيث قال في
 الصحاح طالعت الشيء اى اطلعت اليه الا ان المشرى من معناه في العرف هو النظر
 في الشيء كما يقال طالعت الكتب فلانها سبب تفسير المطالعة بالاطلاع على هذا المشرى

هذا هو المراد بقرينة قوله كذا لك ولا القول المطلق انما زاد الشرف بهذا
 مع ان ما يذهب اليه الامام العامة هو ما ذكره لا القول المطلق فوطئ لبيان حال
 القول المخصوص بالنسبة الى السكر العرفي لان بيان حاله بالنسبة موقوف على بيان حال
 القول المطلق بالنسبة اليه كما لا يخفى ولذا قال وهذا لا ينافي في قوله خبره من اى
 منهوم القول المطلق من منهوم الشكر كما هو الظاهر لان الكلام في منهومها قول
 والاطلاع بكونه اوقع في بعض النسخ وفي بعضها بغيره او ولكل منهما وجه اما النسخ الاول
 فظاهره اولى وجه الظهور ان المطالعة وان كان قد يحى بمخفى الاطلاع حيث قال في
 الصحاح طالعت الشيء اى اطلعت اليه الا ان المشرى من معناه في العرف هو النظر
 في الشيء كما يقال طالعت الكتب فلانها سبب تفسير المطالعة بالاطلاع على هذا المشرى

الرجاء الاول في بيان النعم

واما ادوية فكمال مناسبة حينئذ لقوله الى طلقه لان من المسموعات ليس احاسها
 بالسمع بل الاحساس ترتب عليه كما ان الاطلاع يرتب على المطالعة بالمعنى المشهور على هذا
 سلام القرمان كمال التلازم وانما زاد الشرف في المعطوف لان صرف النظر
 الى ما خلق لاجله لا يتم الا به لكنه حذف الشرح لان المطالعة ليست مقصورة في هذا
 لاجل الاطلاع فذكر السبب مخفى عن ذكر السبب على هذا يجب ان يترك معطوف مناسب
 ايضا في قوله الى طلقه ما يشق منه اى الاحساس به واما النسخ الثاني فيكون الاطلاع
 فيها منصرفا للمطالعة على ما تقدم من الصحاح لكن لم يمتدح كمال الملاحة كما لا يخفى
 ويمن عن اجابته انتم الاحساب لان التلويح الى ما ليس عن مساحطه ومبها
 ليس الا احساب لكن الاول ان يتركه ويقول بل سمهاه محطه ليجس المقابلة لان
 مصدره فالحسن ان يقال مصدره مقابل لما يحسنه ويجب ايضا ان يعلم ان ما ذكره في
 السمع هو الاصل والعمدة في الصرف لما خلق وليس ذلك مخفيا في اذ صرف السمع الى معنى هو
 ضروري في تقييد الانسان ليتمكن من العبادة وصرفه ايضا الى معنى الشكر التي استعملها
 عباده كسبح كلام الله وكلام الرسول وغيرهما من الاثار والاخبار فانه فان
 استماعها عبادة مع قطع النظر عن كونها اداء امر او نهي وكذا اصرافه الى استماع انواع
 الاصوات ليستل بها الى وجه الصانع صرف الى ما خلق لاجله اذ قد اعتبره
 منعم مخصوص به ببيان عصاره من منعم بهما لم يكن مقصودا بالاحصاء بل المقصود
 الى بيان اعتبار وصول النعم الى الشكر كذا اوجه في بيان لفظه ما هو المقصود به
 اصاله لان اعتبار وصول النعم الى الشكر انما يظهر من التعريف بلا حظ اذ اعتبره
 انعام الله تعالى عليه الشكر واما كون السكر العرفي واقعا في مقابل النعم وكيفية

انما هو المراد بقرينة قوله كذا لك ولا القول المطلق انما زاد الشرف بهذا
 مع ان ما يذهب اليه الامام العامة هو ما ذكره لا القول المطلق فوطئ لبيان حال
 القول المخصوص بالنسبة الى السكر العرفي لان بيان حاله بالنسبة موقوف على بيان حال
 القول المطلق بالنسبة اليه كما لا يخفى ولذا قال وهذا لا ينافي في قوله خبره من اى
 منهوم القول المطلق من منهوم الشكر كما هو الظاهر لان الكلام في منهومها قول
 والاطلاع بكونه اوقع في بعض النسخ وفي بعضها بغيره او ولكل منهما وجه اما النسخ الاول
 فظاهره اولى وجه الظهور ان المطالعة وان كان قد يحى بمخفى الاطلاع حيث قال في
 الصحاح طالعت الشيء اى اطلعت اليه الا ان المشرى من معناه في العرف هو النظر
 في الشيء كما يقال طالعت الكتب فلانها سبب تفسير المطالعة بالاطلاع على هذا المشرى

هذا هو المراد بقرينة قوله كذا لك ولا القول المطلق انما زاد الشرف بهذا
 مع ان ما يذهب اليه الامام العامة هو ما ذكره لا القول المطلق فوطئ لبيان حال
 القول المخصوص بالنسبة الى السكر العرفي لان بيان حاله بالنسبة موقوف على بيان حال
 القول المطلق بالنسبة اليه كما لا يخفى ولذا قال وهذا لا ينافي في قوله خبره من اى
 منهوم القول المطلق من منهوم الشكر كما هو الظاهر لان الكلام في منهومها قول
 والاطلاع بكونه اوقع في بعض النسخ وفي بعضها بغيره او ولكل منهما وجه اما النسخ الاول
 فظاهره اولى وجه الظهور ان المطالعة وان كان قد يحى بمخفى الاطلاع حيث قال في
 الصحاح طالعت الشيء اى اطلعت اليه الا ان المشرى من معناه في العرف هو النظر
 في الشيء كما يقال طالعت الكتب فلانها سبب تفسير المطالعة بالاطلاع على هذا المشرى

انتم ما هو المقصود به ببيان عصاره من منعم بهما لم يكن مقصودا بالاحصاء بل المقصود
 الى بيان اعتبار وصول النعم الى الشكر كذا اوجه في بيان لفظه ما هو المقصود به
 اصاله لان اعتبار وصول النعم الى الشكر انما يظهر من التعريف بلا حظ اذ اعتبره
 انعام الله تعالى عليه الشكر واما كون السكر العرفي واقعا في مقابل النعم وكيفية

فانما في هذا الكلام

جاء التعظيم حتى يتم بها امر العموم والمخصوص من العرفين فلان من لا وفي مسكوع علم ان
العبد صبح ما انعم عليه الى انعم له ليس الاثا ويرى حتى النعم بما يليق به في المعنى المتبادر وكون
ذلك الصنف على وجه التعظيم طاهر او باطنيا لا يمكن ان يسكت في عاقل ايضا فخط
من باب اشباهه او مع توهم الحصار والحد العرفي في الافعال السلة احاد لا شاة وثلاث
لوسم انشاء من ظاهر كلام الشارح من تفصيل الفعل والافعال والافعال هي صفات الجاهل على
الافعال المقصودة لم يحرك بان الافعال مطلقا جزء من صفات الجميع غير محمول عليه لاشياء
في الوجود عن سائر اجزائه لان بعض ما صدق عليه الحمد عن صفات الجميع فحينئذ لا يصح
كلامه على الاطلاق الذي يستلزم ما ذكره عليه من ان النسبة بينهما بحسب الوجود والحسب
الحل الذي كلامنا فيه فظهر ان منشأ غلط القائل مجموع الامر من ثلث اركان الاكبر في
منشأ غلطه هو الامر الثاني الذي ذكرناه بل لا يبعد ان يقال ان منشأ غلطه هو
لما ذكره الشريف فكانه قال كل ما يصدق عليه الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه لاشياء
في الوجود اه فاذا كان حال جميع ما صدق عليه الحمد كذا لم يوجد فرد من افراد الحمد يصدق
عليه الشكر لان مفهوم الكل لا يصدق على جزء المتنازلة في الوجود فلا يكون بينهما عموم و
خصوص بحسب الحل اذ لا يتصادقان على شئ واحد فيكون غرضه من بيان جزئية الحمد
عليه الحمد مطلقا جعلها وليا على عدم تصادقها بحسب المفهوم حتى يصح الحكم بالنسبة
بينها بالعموم والمخصوص بحسب الحل بل بحسب الوجود لانه انما وجد الشكر وجد الحمد لا
جزؤه ولا يلزم من وجود جزء وجوده وهذا التقرير يظهر ان منشأ غلط القائل
ليس ذكره الشريف بل توهم انحصاره افراد الحمد في الافعال السلة احاد كما هو
المبا في مظهر كلام الشارح وان كان له توجيه صارف عن هذا المتبادر كما سطر

نفسه في هذا الكلام

لا يقال آية لمار وكلام القائل بان النسبة بين العرفين بحسب الوجود لزم منه
ان يكون النسبة بينهما بحسب الحل ثم لما كان القائل ان يقول كيف تكون النسبة بينهما بحسب
مع ان المراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد هو الفعل الواحد وصرف جميع افعال
متعددة لعدد متعلقة لان وحدة الفعل مع تعدد المتعلق مما يستحيل انكاره
السؤال بقوله لا يقال آية ثم اجاب بقوله لانا نقول وتقريره ان تعدد المتعلق في الواقع
كما في المثال الذي اوردته لا ينافي وصفه بالوحدة وفي زيادة قوله وصفه اشارة الى
الوحدة الاعتبارية اي لا ينافي التعدد في المتعلق في الواقع اعتبارا بالوحدة في الفعل
باعتبار الوحدة في المتعلق ايضا لكن لما كان الكلام في وحدة الفعل كان منشأ السؤال
كون الفعل واحدا مع تعدد متعلقه واقعا بحسب اعتبار الوحدة فيه ففقط مع عدم منافاة
تعدد المتعلق في الواقع فان كان اعتبار وحدة متعلقا اعتبارا بوحدة المتعلق
فلم يكن لما كان عدم منافاة في تعدد المتعلق في الواقع وصف الفعل بالوحدة مما يمنع لانه مجرد
وعوى بلا دليل وقولهم صدر آية نقل الكلام اليه ايضا بزيادة توضيح فقال وكنت آية
يعني ان الوحدة على قسمين وحدة حقيقة ووحدة اعتبارية وتعدد المتعلق في الاول
الثاني ووحدة صفات الجميع من قبيل الثاني والمراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد العرفي
الفعل الواحد باليعني العام اي الواحد مطلقا سواء كان بالوحدة الحقيقية او الاعتبارية
ثم اعلم ان الوحدة وهو خلاف الكثرة تعرض للاشياء على وجه مختلف وانما اشياء
باعتبار الجنس وباعتبار النوع وباعتبار الشخص وباعتبار عدم الانتماء الى الاجزاء وهذه
كلها وحدة حقيقة لانها بحسب الواقع لا باعتبار وجه الوحدة في هذه الوحدات
الاربعة داخل في الواحد وقد خص الوحدة الحقيقية بالوحدة من جميع الوجوه تخصيصا للما

الحسب اعتبار وحدة المتعلق في الواقع

وليس اية الا في حق الفعل وصفه بالوحدة
ان يميز في الفعل

وهي قد علم ان كلامه بان الاطلاق ان الوحدة لم يطرأ في حيزه

بالكمال من قسمة تخصيص الوجود بالخارجي ثم قد يكون الوحدة باعتبار العقل وهو ان
 الكثرة بجهة واحدة لضبطها مثل هذه الجهة لا يكون داخل في الواحد بتلك الوحدة والا
 يلزم ان يكون وحدة حقيقة وهذا بجهة ربما يكون موجود في الخارج وربما لم يكن موجود
 فيه واما وحدة هذه الجهة في نفسها فحقيقة فاجتبه نفسها واحدة حقيقة واخذ فيها جزءا
 كذا بحسب ان نعم من الوحدة الاعتبارية هذا ولك ان يقول الصنف على واحد النوع
 لانه ليس عبارة عن الافعال المختلفة الصادرة عن المواد والثلاثة اعني المطابقة وانما
 اذ هي فعال مرتبة على الصنف وهو في جميع واحد النوع وعلى هذا الوجه وحدة الفعل
 على الوحدة النوعية يصح الكلام بلا تعلق الا انه لم يثبت اليه الشرف لان المتبادر
 من قوله فعل بني آة اذا اريدت الوحدة هو الوحدة الشخصية لا النوعية كما لا يخفى
 وايضا ان المراد من الصنف هنا هو الافعال المختلفة بالنوع المرتبة على بعضها
 يلزم من ان لا يكون الفعل المذكور في تعريف احد على اعتباره نشأ وتلك جهة لا
 انشأ يكون فعلا لا تختلف فلا يصح التوحيق بالاعتبار الوحدة اعم من الوحدة
 النوعية الحقيقية والاعتبارية في كل فعل على الوحدة الشخصية اول الامتداد
 على انه لا ينبغي كلام الشرف على اجل على الوحدة النوعية كل النبوة هذا اذا حمل
 التفسير في فعل على الوحدة واما لو اريد منه الجنس كونه مصدرا مطلقا على التليل فكيف
 يشير اليه فانقل عنه ان هذا الجواب على تسليم كون فعل للوحدة ما اذا اريد منه الجنس لا النبوة
 السؤال عن أصله ثم اعلم ان الشرح ايراد من قوله ذلك الفعل لا يخرج من هذه
 الانواع الثلاثة سواء اخذت احاد او ثنائ او جموع او جموع باسرها او ايراد
 بيان الانواع الحقيقية للفعل فلا ياتي في كثر سائر الواحد الاعتباري كبدن واحد

نوع واحد من جهة حقيقة

بالوحدة

الوحدة الشخصية

بالوحدة الشخصية الحقيقية فان المركب اذا ارتبط اجزاؤه ارتباطا بحيث يكون ذلك الارتباط
 منشا لفيضان هيئة واحدة على المركب بحسب الواقع لا باعتبار معتبر بحيث يكون ذلك
 المركب منشا لافعال واحدة بسبب تلك الهيئة الواحدة انية تكون ذلك المركب مأخوذاً مع
 الهيئة واحدة حقيقة حقيقة والبدن الواحد مركب من اجزاء مختلفة الخلق كاللحم والعظم
 والعصب والعقل والشعر وغير ذلك من اجزاء الاولية او كالتصور والصورة من اجزاء
 من اجزاء الثانية او كالعناصر الاربع من اجزاء الثالثة او كالنفس والصور من اجزاء
 الاربعة بحسب التحليل لكن من تلك الاجزاء ارتباط مخصوص منشا لفيضان الهيئة الواحدة
 التي بها يصير تلك الاجزاء المترتبة واحداً حقيقة ويوصف بالوحدة الحقيقية يقال بدن
 واحد بخلاف العسكر الواحد فليس من اجزائه ما ذكرناه من الارتباط فلا يفيض عليه
 هيئة واحدة بحسب الواقع بحسب واحد حقيقة العقل هيئة واحدة في حيزها
 فيصير واحداً باعتبار بسببها فيقال لذلك العسكر الملتصق بتلك الهيئة لا مجموع الهيئة
 العسكر واحد اعتباري خارجي واما مجموع الهيئة والعسكر فهو واحد حقيقي لانه لا وجود
 له الا في العقل ومن حيث انه موجود في العقل له وحدة حقيقية كما لا يخفى على المتأمل
 هكذا ينبغي ان يفهم في المعام اذ كثيراً ما يقع الغلط لعدم التمييز بين الكثرة الملتصقة بوحدة
 وبين مجموع الكثرة وحده الوحدة والواحد الاعتباري حقيقة هو الاول لا الثاني وان كانا
 قد يطلقون على الثاني ايضا على وجه المساخلة لان وحدة الحقيقة هيئة واحدة حقيقة العقل
 لانه لا وحدة حقيقية في اصطلاحه فانه عالم بقرع الاسماع بعد على سكة
 بضم الميم اي قدر من الفعل تمسك به يقال فيه مسك من خير يثبت ولا يخفى ان قوله
 بحسب الوجود وفيه ان صرف الجميع قد يوجد به من الوصف الساني كما في اتم احوال

لان الوحدة حقيقة العقل

والاخر ان الشارة في ذلك

فان كان الوجود في ذاته

ومتطابق لما ذكره الشارح تطابق الفعل بالفعل والعمل الشريف كان لم يحضر
عنده الشطر الاول من التفسير الكبير والافلاستغفار بالمصباح مع وجود
الاصباح مما يستبعد عن العاقل فضلا عن الغافل وهذا الذي ذكره الشارح
ما يمكن في تأييد كلام الشارح والكلام بعد بحث فان ذكره الامام بحسب
به ولم يظفر مستند له من نقل او غلب استعماله في مع انه على وجه كلامه بدون
ارتكاب كونه المعنى المذكور معنينا بان يحل عليه قول الصوفية مما سبق فلا يكون
كلاما مستندا لما ذكره الشارح نعم المتبادر من كلام الامام تخصيص الحمد بمقابلة النعمة
لغة او عرفا وان كان على وجهه على التعميم لمقابلة النعمة وغيره ما بان يقال اراد
المنعم في كلامه على سبيل التمثيل هذا والظاهر ان المحل في العرف مختص بمقابلة النعمة وان
كان عام في اللغة لمقابلة النعمة وغيره ثم الظاهر ان مراد العلامة هو ان الشكر لا
يورد به الاكاث ووقع فيه النزاع بل هو واجب عقلا او شرعا هو بهذا المعنى
فكون معنى شرعا لا عرفيا كما زعم اللهم الا ان يكون مراده من العرف اعم من الشرع و
العرف العام يصح كلامه بعض الصحة قيل عليه ورد آية فيه مناقشة مشهورة وهي
ان يجوز ان يكون الوصف بالعمة باعتبار المقابلة المستفادة من صيغة الشكر لا اعتبارا
ان الشاكر بالمعنى الذي ذكره قبل قول الشارح مد فوعه بملاحظة السياق والسبب
فان قوله تعالى وقيل من عبادة الشكور كالتعليل لقوله اعلموا اني اودو شكرا
فالتعليل لا يحسن بل يصح الا بوصف الشاكر بالعمة كما لا يخفى على من ادنى وقوف على
الكلام فالمراد من الشكور معنى الشاكر مطلقا ولم يقصد منه معنى المقابلة نعم لما احتمل
ان يقال ان وصف الشاكرين بالعمة يصح على ارادة المعنى اللغوي ايضا لان الشاكر

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله تعالى وقيل من عبادة الشكور كالتعليل لقوله اعلموا اني اودو شكرا

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله تعالى وقيل من عبادة الشكور كالتعليل لقوله اعلموا اني اودو شكرا

مطلقا قليل والكثرة والفجرة اكثر من الكرام البررة قال قيل اشارة الى ضعف
هذا وما تشد في قرن هذه الامة في الاستدلال على المعنى العرفي للشكر قوله
قل لا ما لشكرون بل هو اقوى مما يعرف ذلك بملاحظة السياق اعمى قوله تعالى
وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون وقال الله تعالى وهو
الذي انشا لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون وبعض عبارة الشارح
قيل لقول به مولى الشارح مولانا مبارك الشارح والامام محمدين فانه كان
من كبار السلف ومجتهدي في هذا الباب في تمت وتبيينه اعلم ان هذا الشكر
العرفي انما يجب للبعد حال وصوله الى مرتبة التكليف وتكملة الى الصوف فان صرف
المكلف المتمسك بالصرف لا يمكن في صرحه ووجوده في حال قصده اليه سواء كان التمكن
جميع ما انعم الله او بعضه الى ما خلق لا جله في زمان من زمانه ثم يصح ان يقال
انه شاكر بالشكر العرفي وكون هذا الصرف في وسع المكلفين مما لا يشك فيه من هو
في زمرتهم فان ام لا ذلك وان كان متعسرا جدا بل في هذا الاشياء العادية
كان دائم الشكر فاستيعاب جميع ازمنة عمره من حال التكليف بذلك الصرف فيوقف
عليه ودام الشكر لا وجوده مطلقا ودخل فيه يتولى موجوده في حال آية صرف البعد
جميع ما انعم الله الموجود حال قصده الصرف وان كان له نعمة اخرى قبل قصده الصرف
وقد عدت بلا صرف الى ما خلق له في زمان من الزمان كمن كان له بصرف قدم ولم يصب
حال قصده الى الصرف فانه اذا صرف جميع ما انعم الله الموجود حال الصرف الى ما خلق
لا جله كونه صرفه شكرا ويجب ان يعلم ايضا ان المراد من صرف جميع الى ما خلق صرفه الى
كل صرفه اليه من الاشياء التي خلقت لاجلها حال قصده الى الصرف لا صرفه الى

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله تعالى وقيل من عبادة الشكور كالتعليل لقوله اعلموا اني اودو شكرا

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله تعالى وقيل من عبادة الشكور كالتعليل لقوله اعلموا اني اودو شكرا

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله تعالى وقيل من عبادة الشكور كالتعليل لقوله اعلموا اني اودو شكرا

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله تعالى وقيل من عبادة الشكور كالتعليل لقوله اعلموا اني اودو شكرا

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله تعالى وقيل من عبادة الشكور كالتعليل لقوله اعلموا اني اودو شكرا

هذا هو المعنى الذي مراد به في قوله تعالى وقيل من عبادة الشكور كالتعليل لقوله اعلموا اني اودو شكرا

ما خلق فانه مستعد اذ ربما يكون الصرف الى احد تلك الاشياء مانعا عن
 الصرف الى الآخر وربما يمكن الصرف الى البعض بالنسبة الى بعض كماله
 فلا يمكن منه صرف الجوارح والتلبي العبادات المالية وقس عليه وعلى هذا يكون
 الشكر العرفي صرف العبد جميع ما انعم الله المتكلم من صرفه الى اى كان ما خلق
 لاجله في زمان ما وجب في دوام الشكر صرفه اليه دائما مادام متمكنا من
 الصرف ويحتمل ان يراد بالشكر صرف العبد جميع ما يمكن من صرفه مما انعم الله عليه
 الموحد وحال الصلة التكليف الى جميع ما خلق لاجله ما يمكن الصرف اليه مجتمعا و
 متعاقبا لكن رعاية تقديم الاله من اول التكليف الى آخره مادام متمكنا من
 موجوده ولا يمكن من صرفه من غير انقطاع الصرف فيما بين تلك الازمنة التي
 لا يمكن من الصرف فيها في لا كما يوجد الشكر العرفي اللهم الا في الانبياء والمرسلين
 ومن بعد وحد وسم من العباد الصالحين اللهم اجعل في من عبادك التاكري من عبادك
 الراشدين المذكورين اهل المشغوف باستغلام محتات روضة الى استحيات
 الدقائق تمت المستودع ودافع كونه النجوى المستطعم طلع طلوع رموز الدين
 المستكشف احكام الاستدعاء وجوه انما راد السرا ان مذهب كل قواعد
 كنهات لا تحصى ومرايد تقيان لا يستقصى لكن حافظا على التواعد و
 شاكرا على الموائد ليرتبط العبيد وتستجلب المزمع ان في ذلك لذكرى لم يكن له
 قلب او الن السمع وهو شهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاك
 فبصرك اليوم حديد - ولما فرغنا من مباحث الحمد وتكميله فالان نشجع في
 مباحث الهداية بهداية الله ونوفيقه **وله** عرفها بعضهم انه اراد صاحب الكتاب

في مباحث الهداية

حيث عرف يراد فيها وهو الهدى بالدلالة الموصلة الى البقية و اراد به
 الاصال بالفعل لانه المتبادر ويدل عليه استدلاله بوجه الاول وقوعه
 في مقابلة الضلال في قوله تعالى هدى في ضلال بين الثاني ان يقال
 هدى في موضع المدح كما يقال هدى الثالث ان اهدى مطاوع هدى
 والمطاوع لا يخالف اصلا الا في التأثير والتأثير والوصول بالفعل معتبر في
 الاهداء فلا بد ان يعتبر في الهداية الاصال بالفعل واخترض على الوجود
 بان الواقع في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهداء والكلام في الهدى
 ولا استدلال بوقوعه في مقابلة الضلال او قد يعسر بالدلالة على ما لا يصل
 والمدح في الهدى اما لان التكلم من الوصول ايضا فصيحة او لان المراد بالمشغف
 بالهدى مجازا والمطاوع قد يخالف الاصل سلا مرة فلم تأخر وعلمت فلم تعلم
 ثم بعض التعريف ايضا بقوله تعالى واما توفيقه فهدى الله على الهدى
 الآية واجيب عن الاول بان لا فرق من اللازم والمقتضى في باب المطاعة الا
 بالتأثير والتأثير فما هو معتبر في حدها غير ما معتبر في لافه ولما قيل ان يقول
 لا ثم ان الاهداء مطاوع للهدى المتقضى مرادها معناها كنهية وايضا
 يرجح قال هذا الاستدلال الى الاستدلال الثالث فلا وجه لعدله استدلالا
 برأيه واجيب عن الثاني بان التكلم من عدم الوصول معصية مد عليها وبان
 الاصل المتبادر في الاطلاق كنهية ولما قيل ان يمنع الاول ان التكلم من عدم الوصول
 انما يكون معصية اذا تعين عدم الوصول في جميع الازمنة واما اذا لم تعين فلا يكون
 معصية واجيب عن الثالث بان حقيقة الاتجار ضرورة فامورا وهو بهذا المعنى

وهو الهدى
 وانه في مقابلة الضلال
 ثم يقال في رده ان الهدى
 هو الهدى بمعنى كنهية
 فتكون كنهية عن جوه
 روضع الهداية في
 الهدى بالمعنى
 لان الهداية لا
 تستعمل في
 الضلال
 بمعنى كنهية
 انما هو
 وانه كنهية
 على

لان وان لم يصل
 الا ان كنهية
 ان يصل
 من الازمنة
 المستند
 على

مطوع للامر ورتب عليه قطعاً ثم لما استعمل في الامتثال مجازاً صار حقيقة
عرفية وان كان مرتباً عليه في الجملة على صورة المطاوعة واما التعليم فانما اريد
توجيه المصلحة الى العلم لا حقيقة العلم مطاوعة للمعنى ما تحتج ولعل ان المعنى المطاوعة
بين الهدى المستعدى والا متداً على معناها ما تحتج واجيب عن النقض ان الهداية
ثم مجازاً عن فائدة اسباب الهدى ولعل ان يقول ان الاصل المتبادر في الاطلاق
الحقيقة ثم التعريف الذي ذكره الشارح منقوض بقوله ثم انك لا

فان الخطاب لمحمد عليه السلام في حق عمة اب طالبعينه انه
كان قد ثبت من الهداية في حقه بالمعنى الذي ذكره الشارح فلا معنى لتفنيه وكما عرفت
ان يقال ان المراد من الهداية في الآية الهداية النافعة مدفع باب الاصل في الا
هو حقيقة فالحق ان كلام المعنيين الذين ذكرهما الشارح وصاحب الكشف يستعمل
الهداية والا كالمكارمة ويستعمل الاضلال ايضا في ما بينهما لكن ما ذكره الشارح
هو المشهور في الاستعمال والمفهوم المتبادر من اطلاق اللفظ وانما كونها مشتركة بين
ذاتك المعنيين او يكون احدهما من لغوي والآخرة فها او كونها حقيقة في حد
مجازاً في الآخر فها لا يعلم الا الله والراسخون في العلم لا يفتنون اليه ولكن الله
يهدي من يشاء ثم اعلم ان معنى كون الطريق موصلاً بالفعل هو كونه في نفسه بحيث
اذا سلكه السالك استمر على سلوكه او صله الى مطلوبه وانما كون الدلالة موصلة
بالفعل فهو حصول الايصال منها عند وجودها ولا يناسب هذا المقام
ايضاً يعني لم يجز الشارح هذا لانه مع كونه منقوضاً لا يناسب المقام للزوم استدراك
العود على ما هو المتبادر لان الاصل في الكلام التأسيس لا التأكيد وان كان المعنى

الهداية هي التي لا يفتنون اليه
والهداية هي التي لا يفتنون اليه
والهداية هي التي لا يفتنون اليه
والهداية هي التي لا يفتنون اليه

بان التكرار على سبيل البسط والتوكيد لا يادو الا اعتناء سيما في مقام التوضيح والدعاء
طريقه مسلكاً يستجى وهذا اكثر في الادعية المتأخرة منه قوله عليه السلام اللهم انك
اجته وما قرب اليها من قول او عمل واعوذ بك من النار وما قرب اليها من قول
او عمل او بان يحمل العود على العود من العبادة والفراة اللتين كل حصولهما بعد
ولذلك قيل في اهدنا الصراط امي ساع على الهداية ولا تشك ان طلب الهداية
لا يستلزم طلب بيانها فلا استدراك في طلب العود وانما قال للزوم الاستدراك
لان طلب الهداية بهذا المعنى يصح طلب جميع ما يوقف عليه الايصال بالفعل ومنه رفع
الموانع فلا حاجة الى العود من العبادة والفراة ثم في ههنا شيء وجوه المراد من
الهداية الهداية الى المطالب الكمال الغير كاحصه من العملية والعملية كما استوفى في
حل وارس خطبة على ان النفس لكن عدم حصول الهداية بعد بالنسبة الى بعض المراتب
العملية ظ واما بالنسبة الى المراتب العملية فلا اذا الشريعة اتممت قد قضت الوطء عنها
وهي اليها من الهداية اهم الا ان يراد من الهداية في جانب العمل الهداية الى الاسباب
المعدة للطاعات المسهلة اياد او يراد منها معنى اعم من اصل الهداية ومن الثابت
عليها بطريق عموم المجاز فلا ولي ان يحمل الهداية على الدلالة الموصلة ليصح طلبها بالنسبة
الى المراتب العملية العملية بما تكلف ودمع قضية الاستدراك بما ذكرنا فافهم واما
فقرنها هذان الترتيبين للهداية والفراة للشارح الاصمغاني ورد فيهما الشارح في
الحاشية ما نقله الشريف ومنشأ غلطه انه لما راسى ان مراد من الهداية وهو الهدى
يجزى بهذا المعنى فظن ان الهداية تجزى ايضا كذلك ولم يعلم انها مراد من الهدى على المعنى
المستعدى لا على المعنى اللازم حتى اذ هو لا يكون الاستعداد ولا منع جعلها مصدراً للمجهول

الاسلام والهداية
سبحانك يا ذا الجلال والإكرام

الشارح فيكون

فان قيل ان الهداية
وهذا الطريق

كما لا يمكن لان ذلك الوجدان ان يطلق المسمى على واحد الطريق الموصل بطلان
 جميع جهاته بل باعتبار سلوكه فيه و وصوله الى المطالب بشرط ان لا يكون سالكا في كنه
 صوله وجه المطالب الكمال لزيادة تحقيق وجدان ما يصل لان وجدان المطالب
 يستلزم قطعاً وبنياناً كالتنوير والا فان اعتبر السلوك والوصول كما ينبغي عنه
 تنويره وهو المشهور في العبارة نوع مسجحة والمراد هو الوجدان الذي سمعها
 وكان مراد المعرفة هو هذا الوجدان ايضاً وعلى هذا يلزم البعض الاستدراك
 في التعريف ايضاً او ريد ان هذا انما يصلح في الجملة لان كون تفسير الالهام
 لان من الوجدان المطلق ما يصح ان يطلق عليه الالهام فيكون في التنوير اشارة
 الى هذا فافهم بجملة الهداية فانه لا يصلح ان يكون تفسيرها بوجه من الوجوه
 ولم يدل خبر عليها اعتبار هذا القيد لاجل تحقيق معنى الوجدان المعبر في التنوير
 البعض ولا يكون صورة التنقيض من الهداية اصلاً سواء وصف به الواحد او
 او غير بعيد ساحة التنقيض عن توصيف الواحد بالهداية لا لاجل ان الواحد
 ولا غيره عليها يقال له ايد ولا يقال له على اشتقاقه من الهداية اذ الكلام في
 من الهدى اذ قد يحكي لازماً فيقال اذ معنى ممتد على اشتقاقه من الهدى للمازم هذا
 ورتبنا في الالهامية الدلالة على ما يصلح الوجه للسلوك سواء وصل ولا في الدلالة
 في مفهوم الهداية هو السلوك لا الوصول وكذا الالهام هو السلوك في الطريق
 سواء ادى الى الوصول ولا وقس عليها الضلال والاضلال وفي موارد استعمال
 نوع مساعدة لما ذكره هذا القائل وحمل بعضهم تعريف صاحب الكشف على هذا
 المعنى ليظهر بلا تكلف تعاقب كل من الضلال والاضلال للالهام والهداية وذلك

كما صرح بهذا التعاقب رافع من الكشف بخلاف اذا حمل على المبادر ويجعل الوجدان
 جوازاً من مفهوم الهداية فلتاح صحة التعاقب عن تكلف تدبر لان من تعاقب
 الاظهر ان تعاقب لان طلب ما يصل الى المطالب ولم يجد اذ عدمه بعد وجدانه
 ولم يسلك الى طريق مخالف بل تعاقب لان العاقبة انما يطلق لغيره على العادم بعد
 الوجدان وقد يطلق في العرف على من لم يجد بعد الطلب كقولهم التيمم شروع
 لعاقبة الماء وايضاً المتعاقبة بالكلية لا يكون طالباً فلا يكون له مطلوب الا ان
 عليه التعريف لما نأخذ من المطلوب اللهم الا ان حمل المطلب على ما يشاء ان يطلب
 لا على ما مطلوب العاقبة ولا يمكن ان تصف ووجه صحته انه اراد ان تعاقب عن
 تحصيل المطالب بعد الطلب لانه لم يجد ما يصل اليها او وجد ثم فقد بطلان
 فقول ولم يسلك طريقها اي سواء كان موصلاً او غير موصل تفسير لقوله بالمره
 ونقطه التعاقب زشدك الى هذا في رجع الكلام الى ما ذكرنا واما منشا غلط
 هذا المعرف فانه رأى انه قد يطلق الضلال على ما ذكره كانيال ضل منزله
 فقامس القواني عليه مع انها لا يحكي بهذا المعنى لا لغة ولا عرفاً اي بالانكشاف
 المراد من الكتاب مطلق الكتب لا ما يكون بالنظر فقط فخرج الحسيات
 والحدسيات وكوفا ايضاً بل ما يكون بمجرد توجه العقل باختيار لان ذلك
 نوع كتب ايضاً نعم يلزم ان يدخل في الالهام ما يكون بالسبب بلا اختيار
 مباشرة كعقل الحسيات والاوليات الحاصلة بلا اختيار في مباشرة
 اسبابها من صرف الحواس وتوجه العقل لكن يمكن ان يدفع بان حمل الكتب
 على التحصيل بالالات سواء كان استعمالها بالاختيار او الاضطرار

قال الشافعي في كتابه
 اخفى الكلام لا في غير طريق
 الصريح فيكون بالكتب فيكون في غير

الحق والصدق تشاركانهما اذ هما المصداق اذ هو المتكافئ
 لكلام الشارح وبيان الفرق بينهما بقوله والفرق آه كما علم في باب المفاعلة
 الى باب المفاعلة وان كان جزم المطابقة يقتضي ذلك ايضا اذ هو من الاضافات
 المسعفة لظهوره فيه لانه يدل عليه دلالة مطابقة بخلاف دلالة الجزم فانها الترتيب
 لا يقال الذي علم فيه هو سعة كل منهما الى الآخر بالطبق لا بالمطابقة لانه قول نسبة
 الى الشيء بالطبق بان لا يلاحظ في تلك النسبة عكسها بل يكون ذلك العكس في موضع
 اللفظ نسبة الطبق فقط وانما اذا لوحظ ذلك العكس في تلك النسبة نسبة المطابقة لا الطبق
 والنسبة في باب المفاعلة بالاعتبار الثاني والاولى ان لا يوصف الشيء على
 وان لا يكون مع معروض نسبة المطابقة فكل من الناحية والمنعول في باب المفاعلة
 من الطبق ملحوظ اولاً وبالذات بالانصاف بالمطابقة لا بالطبق وان كان الطبق
 لازماً لهما ولحوظ نسبة في ضمن نسبة المطابقة وما يقال ان المطابقة يكون بين
 الشيئين ليس معناه انها قائمة بمجموعهما من حيث مجموع لان ذلك في بعض الحكماء
 القائل بقيام اضافة واحد لمجموع الاخرين او امور كالاضافات المسعفة وبسبب
 اجهور ان فيها اضافة قيتين تمايليتين قاتلتين بكل واحد من الطرفين وهما المطابقتان
 فيما نحن فيه بل معناه ان المطابقة معقل من الشيئين ووصف احدهما بهما بالاعتبار
 الى الآخر وملاحظة انصاف بهما في منزهة كما تحميت انما واما المطابقة فتخرج
 وكسرها في كل من الطرفين فبستان اخر مان مستثنان عارضان نسبة المطابقة باعتبار
 جعل كل من الطرفين اصلاً او فرعاً في تلك النسبة وحين ذلك ان المتقابلين متصفين
 بالسل والمساواة فان منوم مع قطع النظر عن قيام الاخره ايضا ونسبة

من منوم
 العطف لان
 الطبق من
 الاضافة
 المستعفة لا
 يتصل بالنسبة
 الى الاصل

فانما يتصل بالاعتبار
 الى باب المفاعلة
 لان الجزم يقتضي
 ايضا

من منوم
 العطف لان
 الطبق من
 الاضافة
 المستعفة لا
 يتصل بالنسبة
 الى الاصل

من منزهة قبل وانما بالنظر الى قيام الاخره ونسبة اليه من هذه الجهة فتم
 متبادله ولما نحن في هذا الاعتبار ان في الطبق لانه من قبل الاضافة المسعفة فلا
 جعل في الطرف الا جعل مثل في الطرف الآخر توهم ان النسبة في المطابقة
 بالطبق لا بالمطابقة لكن مطابقة مع هذا التوهم فان ملاحظة طبع الطرف الآخر
 في الطبق ليس لكونه جزءاً من منومه بل لكونه جعل محتاجاً الى جعله لكونه من متولد الا
 الى شأنها ذلك كالأبوة والبنوة فان احدهما لا يعقل بدون الآخر مع ان كلا
 منهما ليس جزءاً من منوم الآخر الا ان الطبق لكونه من الاضافة المستعفة ربما توهم
 كون طبع الطرف الآخر جزءاً من منومه بخلاف الأبوة والبنوة فانها من الاضافات
 المختلفة واما المطابقة فعنها اضافة اخرى خارجة عن حصة الطبق عارضة لها
 معتبرة في منوم لفظ المطابقة ولجميع الطبق وعارضة حصة مجموع من منوم
 وكل اخر لانه من جهة الاضافة وربما اعتبر انصاف الشيء بالطبق دون المطابقة
 واستكشف ذلك من السل فانه ما لم يعتبر مع الاضافة العارضة له وكوز معروضاً
 لا يسع مقابلة وقس عليه جميع المواد لمصدر باب المفاعلة فان منومه اما مجموعها
 كالمثركة والمطابقة والمماثلة وكما يكون اصل المصدر من متولد الاضافة
 او مجموع حدث غير اضافة مع اضافة عارضة له ان لم يكن اصل المصدر من متولد
 الاضافة كالمصاربة والمماثلة هذا هو التحقيق في باب المفاعلة الا ان الملازمة
 لما سبق ان يكون مراد الشريف من المطابقة معنى الطبق فانه ربما عبر عنه بما لكونها
 لازمة له وان كانت خارجة عن منومه لما نهيت سابقاً من الطبق من الاضافة
 المستعفة فلا جعل الا بملاحظة مثلها في الطرف الآخر فتم المطابقة آه

انما يتصل بالاعتبار
 الى باب المفاعلة
 لان الجزم يقتضي
 ايضا

عن كون الاعتقاد متعلما لنفس طبق الواقع اياه لا عن كونه متعلما لمشاركة الواقع
 اياه بالطبق كما يدل عليه لفظ المطابقة وكذا الصدق ليس مشاركة الاعتقاد والواقع
 بالطبق بل منطبقه اياه لكن لما كان الطبق من الإضافات المصنعة المشتركة وكان
 المتعلق يدل على الاشتراك عبر عن اصل الطبق المطابقة كما يعبر في الاكثر عن الإضافات
 المشتركة بصيغة المتعلق على وجه المسامحة لفظا لفظا اعتقادا واعيانا ظهور المراد
 لان المنطوق رآه ولكن ان تول لما جعل الاعتقاد اصلا في هذه الاعيان باعتبارها باعتبار اصل
 الواقع مطابقا اياه فكان وقع الاعتقاد بمنزلة الواقع سمي منه ومطابقته لما في الذي
 هو صدق الواقع وقبل سمي العقد هنا نشوء وجوب قبوله وسمى النول كقولك كذا
 وقس عليه الحق بمعنى المصدر واقول لو قيل ان العقد لوقع الطبق المطابقة منه وبغير الواقع
 سواء اعتبرت من جانب او من جانب الواقع الذي هو الحق اي الثابت المنقح والقول كونه
 والكانا كانا غير حق فسميته في العرف وان الحق اطلق في العرف على كل ما لا يخفى
 بالحق بالمطابقة مطلقا كالاتقال والعقائد والمذاهب والاديان ونحوها بالاطل
 والصدق اختص فيه بالاتقال المطابقة المدلول الذي اعتبر بها كبر السائر او الكلام
 المتخبر في مطلقا اعم من المنطوق والمحمول وينبغي الكذب واما قول الشريف فتشابه
 في التوارد ومحسب اصلها فلا ينافيه التخصيص الطاري في الاستعمال وانما اعتبر المطابقة
 من جانب النول لان الصدق اعتبر به فهو له مطلق المطابقة فخصها العرف لا اعتبارا
 من جانب القول لان الواقع هو الاصل واعتبار مطابقة القول اياه انما لا يكتسب
 الترخيص على اصله خلاف العكس لم يصدق الحق ثم اعلم ان المعلوم بالذات في القضية
 هو نسبة الذمينة لا الخارجية وهذه النسبة الذمينة هي التي اعتبر صدقها وكذبها بها

هذا هو الوجه في
 اعتبار المطابقة

هذا هو الوجه في
 اعتبار المطابقة

هذا هو الوجه في
 اعتبار المطابقة

نسبة

لنسبة الخارجية وعدم مطابقتها لها والمراد من النسبة الخارجية ما يكون منسلا مطلقا
 اي اعم من الخارج والذم من طرف نفسها لا باعتبار منسوبها اذ المراد من الخارج
 هنا الخارج مراعاة للمعلومية وهو اعم من الذم من الخارج والاطلاق الخارج على
 هذا المعنى يصحح به الشريف في مباحثه بآيات الحاجة وطا هذا يكون في قضايا
 الذمينة نسب خارجية اي صادقة في نسبة على ان الصدق بمعنى الصادق
 مجازيا رآه ان الاشتراك في الحق بقوله بالمعنى المصدرية وبقوله على انه
 صفة شبيهة فافهم من هذا عن اجتماعهما ان الصدق لغة هو مطلق الطابق
 المعبر به عن الاعتقاد والواقع فلا اعتبارا كون المنطوق او لا هو الواقع او لا هو الاعتقاد
 ولما خص الحق في العرف بالمطابقة المنطوق فيها الواقع اولا فالمستنبط المذكور
 خص الصدق فيه ايضا بالمطابقة التي نظر فيها الاعتقاد اولا ليحصل التميز بين
 الاعتبارين فان الاعتبار الاول لما وضع بارادة لفظ فاسب ان يميزا الاعتبار
 الآخر عنه ايضا لفظا لعل على خصوصية كان لفظ الصدق مما قيل مؤنة في هذا التمييز
 لما كان موضوعا بحسب النسبة لمطلق المطابقة وكان تخصيص العموم منهم على طرف التمام
 اخرج لفظ الصدق عن عموم وخص بالاعتبار الثاني وليس ذلك نقل اللفظ عن معناه
 الا سلبا كلفه الى معنى مغاير لمغايرة ثمة حتى يستبعد ذلك اللفظ من الماء ويخصص
 التميز ولم يرد ان الصدق لم يقع صفة الاعتقاد اصلا بحسب اللفظ فوقع صفة بحسب المعنى
 العرفي كما في الحق لان معنى الصدق في اللغة هو الذي ذكرناه ولا سبيل الى انكاره
 ان مراده ما ذكرناه ممكن على بصيرة ثم لما كان تسمية الاعتبار الثاني بالصدق بحسب
 العرف ظاهرا مكشورا كما ينبغي عن مراده الاستعمال وتسمية الاعتبار الاول في

فان التسمية في الخارج

فان التسمية في الخارج

فان التسمية في الخارج

فان التسمية في الخارج

فان التسمية في الخارج

فان التسمية في الخارج

بالحق مما يطرق اليه المنع لم يذكر التسمية الصدق مستنداً وذكر التسمية الخفية في الحاشية
 حيث قال وفي كلام الرئيس ان الحق مطلق على المرحوم مطلقاً وعلى المرحوم دالماً على القول
 او العدة اذا طابقت الواقع انتهى والحق المطلق ذكر في شرح الاشارات وذكره الشيخ في
 مفهوم الصدق والحق بعينه الا ان الشريف جعل المستند كلام الرئيس لعظم شأنه فيمن
 ارباب العقول على ان السكس متاذا بالقبول وما نقل الشريف عن الرئيس ذكره في التبا
 الشفاء حيث قال ما الحق فيمن من المرحوم في الاعيان مطلقاً وفيهم من المرحوم والرايم و
 فيهم من حال القول والعقد الذي يدل على حال في الشيء الخارج اذا كان مطابقاً لقول
 قول حق واعتنا وحق والحق من قبل المطابقة كالمصادق الا انه صادق فيما حسب
 باعتبار نسبة الامر وحسب اعتبار نسبة الامر اليه في الكلام ان حمل التصدير لا
 ان التصدير في اللغة هذا فافادة الصورة الخارجية للشيء والمراد بها افادة الصورة
 الذهنية فحينئذ يمكن ان يراد من الصورة الصورة التصديرية فقط اعم منها ومن الصورة
 التصديرية قول فموسى توابع التصدير وزيادة كشف فيريد تصحيح إطلاق التصدير
 بالمعنى الاخص بالنسبة الى مجموع ما ذكر في التمهيد ما يثبت على ان تتم التسمية بعد ما او قبل
 ان بيان النسبة كذا في التمهيد على وجه السبقية وكذا تتم فلا اعتد او بكان لم يذكر في
 التعريفات ولذا لك خص التمهيد بها وعلى هذا لا يكون بيان النسبة واحداً في التسمية
 وكلام الشريف يمكن حمله على كل من التوجيهين للنفس الناطقة يعني ان النفس
 الانسانية من حيث تجرد ما في ذاتها نسبة الى المجرورات المسماة بعالم الغيب من حيث
 تعلتها بالبدن بحسب بريد الصرف ووجه تمام حده نسبة الى المحسوسات المسماة
 بعالم الشهادة من المبادي العالية اي من جنسها والمراد من التسمية في الا

بعض الأصناف من المجرورات
 كالمجرورات المسماة بعالم الغيب
 والمجرورات المسماة بعالم الشهادة

المراد من المجرورات
 كالمجرورات المسماة بعالم الغيب
 والمجرورات المسماة بعالم الشهادة

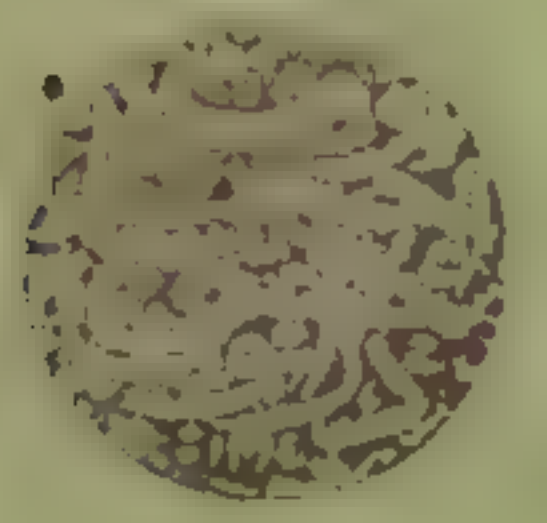
بعض الأصناف من المجرورات
 كالمجرورات المسماة بعالم الغيب
 والمجرورات المسماة بعالم الشهادة

المراد من المجرورات
 كالمجرورات المسماة بعالم الغيب
 والمجرورات المسماة بعالم الشهادة

اعم مما يكون بالذات او بالواسطة او هو من قبل اسناد البعض من جملة الى كلها
 لك الالات والاشكال فيها كما يقال فعل هو فلان كذا مع انه فعل واحد منهم فلا يتبع
 كلامه لا اشتقاق منهم من ان المؤثر في النفس الانسانية والمفيض لكالاتها هو العقل الفعال
 لا غير فيما يحكمها من الابدان اي من جنسها اولان لام التعريف في النفس والاشكال
 لا لعدم الذم من فتح جميع الابدان باعتبار امر النفس بغير مؤثر ما هيته النفس الناطقة في
 الابدان باعتبار ان كل فرد منها مؤثر فيما يخصه من بدن وفوقته المبادي على النفس وقوتها
 على الابدان باعتبار التميز والتشخيص بالتأثير لا غير اذ هو المناسب للقيام كالاخرى ولا بد
 لها اي ان انشطار حال النفس في كل جهة دليل على وجود مبدأ لها اذ لو لم يكن
 تنجز النفس عن ضبط الجانبيين ويكاد يمتنع الاشتغال باحد هاتين الاخرتين لكان
 حالها في تلك الجهة ولا يتخفى على المصنف الراجح الى وجده ان مثل ذلك المبدأ لا
 يكون الا احراراً وجوداً اما بان يكون كلاهما معاً زائداً على النفس او يكون احدهما زائداً
 والاخر عينا وسجى لك زيادة وتحقيق فيهما تارة وتارة في نفس واحد هاتين
 صور المعقولات ويطالب فيضها ولم يرد انما تارة وتارة في نفسين هما مطلقاً اي
 كان الاثر والمفاض صور المعقولات اولان تلك القوة لا تستغنى عن تلك الصور والاشكال
 عنها فقط والمقصود من هذا الكلام نوع تميز من التوطين اي التي بها الاستغناء
 كانت في بعض مراتبها هي القوة النظرية والتي بها يؤثر ويخضع فاعلم ان الاشياء
 المختصة بالناسل المحتاج اليها في تدبير البدن فان هذه القوة يحصل بها الآراء الجارية
 التي ترتفع عليها تلك الافعال الاختيارية وهذه الافعال لا تخضع عنها في جميع مراتبها
 ويمكن حمل قرائن من الخطبة اه اراد به بيان المناسبة بينها وبين تلك المراتب

بعض الأصناف من المجرورات
 كالمجرورات المسماة بعالم الغيب
 والمجرورات المسماة بعالم الشهادة

بعض الأصناف من المجرورات
 كالمجرورات المسماة بعالم الغيب
 والمجرورات المسماة بعالم الشهادة



بعض الأصناف من المجرورات
 كالمجرورات المسماة بعالم الغيب
 والمجرورات المسماة بعالم الشهادة

بعض الأصناف من المجرورات
 كالمجرورات المسماة بعالم الغيب
 والمجرورات المسماة بعالم الشهادة

۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱
 ۴۷۲

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
موسى بن جعفر بن محمد بن
علي بن الحسين بن علي بن
أبي طالب بن عبد المطلب بن
هاشم بن عبد مناف بن قصي بن
كاظم بن كلاب بن مرة بن
كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن
المطلب بن قحطان بن عابر بن
شالم بن عابر بن قحطان بن
همدان بن حماد بن عازر بن
فهر بن مالك بن النضر بن
كنانة بن خزيمة بن مدركة بن
إدريس بن مضر بن نزار بن
معاوية بن قس بن كلاب بن
مضر بن نزار بن معد بن عدنان
بن هاشم بن عبد المطلب بن
هاشم بن عبد مناف بن قصي بن
كاظم بن كلاب بن مرة بن
كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن
المطلب بن قحطان بن عابر بن
شالم بن عابر بن قحطان بن
همدان بن حماد بن عازر بن
فهر بن مالك بن النضر بن
كنانة بن خزيمة بن مدركة بن
إدريس بن مضر بن نزار بن
معاوية بن قس بن كلاب بن
مضر بن نزار بن معد بن عدنان

الحسن

三

رسيدك السيد قوسه واما آياتها اذن لا اكثر
فانزع ما عليك ان القوة العظمى بالاضافة

خطابہ از فعالان کٹر کریمین جیجیان
فانہاداجہ

ان هذا المقام ينفع شرحا ابسط من هذا فاقول قال الشيخ في الشارح القوة
 الكلية استمدادها من القوة النظرية فمن هناك يأخذ المتكلم ما تكبرى فيما يرد
 ونجى في الجزئيات وقال في الاشارات ومن قوى النفس لها حجب حاجتها
 الى تدبير البدن وهي القوة التي يحسن العقل العلي وهي التي يستنبطها الحبيب
 بحسب العمل من الامور الانشائية جزئية الوصول الى اغراض اختيارية منتهية
 اولية ودائمة وجزئية باستمدادها من العقل النظري في الراى الكلى الى ان العقل الى الجزئيات
 وقال في المحقق الطوسي في شرحه قوى النفس تنقسم بالشيء الاول الى ما يكون غائبا وتأثيرا
 في البدن الموضوع لتصرفاتها كملكة اياه وتأثير اختياريا والى ما يكون باعبار
 تأثيرا عما فوقها مستقلة في جوهرها بحسب استمدادها وليسى الاولى عقلا اولية
 انشائية عقلا نظريا فالشروع في العمل الاختياري الذي يحسن الانسان لايتأتى
 الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من منه
 كلية اولية او تجريبية او دائمة او ظنية حكم بها العقل النظري واستعملها العقل
 العلي في كسب ذلك الراى الكلى من غير ان يخص بجزئى دون غيره والعقل العلي يحسن
 بالنظري في ذلك ثم انه يقتل من ذلك باستعماله ما يتجزئ جزئية او محسوسة
 ارأى الجزئى الخاص فيحصل كسبه ويحصل بعد متاصد في معاشه ومعاد وقال
 الشيخ في المحاكمات في شرح هذا الكلام لا شك ان النفس الانشائية ادراكا
 بالاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاقبوا النفس قوتين مبدأ ادراك
 مبدأ فعل من جزئيات الادراك من الملاء الاعلى والفعل في العالم الادنى به بدنة فاجابة
 الاول وتأثيره وباجابة الثانية مؤثره واقول في قوله من الملاء الاعلى اشارة

فصل في القوة النظرية

فصل في القوة النظرية

الى ان لا يخرج الى القوة النظرية انما هو من جهة الادراك الفاعل من الملاء الاعلى وهو
 صور العقولات مطلقا اي سواء كانت بدنية او نظرية بصورة او تصديقية
 كلية او جزئية لا صور المحسوسات باحدى كذا اس المدركة فانها مثل الامور الجزئية
 ترسم فيها اذا وجد شروط الاحساس وليست منقضة من الملاء الاعلى فيصالح العقل
 لان هذه المثل ليست مرتبة فيه فليس فائضة من على معنى ان المؤثرة العالم السطحي هو
 العقل الفاعل على ما هو المشهور والمثل المرتبة من جملة الموجودات الخارجية في العالم
 السفلى فهي رايها العقل الفاعل لكن الكلام ليس في هذا الفيضان بل في فيضان الصورة
 انشائية فيه بحيث يكون النفس بذلك الفيضان عالما معقولا مع ما للملاء الاعلى و
 ذلك انما يكون فيضان العقولات الثابتة فيه وارسام مثل المحسوسات كمن في عداد
 الحواس الملائمة لها الموضوع لايتها فلا حاجة فيه الى قوى اخرى فذلك كسب
 سائر الحيوانات مع انه لا قوة نظرية في غير الانسان ثم قال والقوة التي بها تدرك
 النفس بالاشياء تسمى بالعقل النظري والقوة التي صادرت بها مصدر الافعال تسمى
 العقل العلي ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا تتعلق بعمل وادراك بامور
 متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او الى جنتين قوة ادراك الامور
 التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ومن جهة النظرية على هذه القوة وقوة ادراك
 آراء متعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومن جهة العملية على هذه القوة
 لان مرجعها العلم واما العقل العلي فاما مصدر عنه الافعال بحسب استنباطه كسب
 العقل من رأى كلى مستنبط من منه كلية ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من منه
 الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذا العمل لايتأتى بدون العلم

فصل في القوة النظرية

فصل في القوة النظرية

مكتبة
مجلس
العلماء
بمكة

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

من توهم ان علماء الان
قد سبوا من ابي
يظهر ما وراء
طابع
رواه

هذا هو المقصود من قوله تعالى
 وما من شيء الا عن عنده من خزائن
 غيبنا ما لا نرئ ولا نسمع ولا نحيط
 به شيئا وما هي الا في عين رب
 ذو العرش العظيم

لكون كل على وتيرة واحدة في الفائدة المترتبة عليهما ولم يعتبر كون احتمال
 على الاشارة الى مراتب لغوي من ضيق في نفسه من غير ان يكون في هذا الاشتغال في
 مترتبة معتد بها من سبب الترتيب مع ظهور تلك الفائدة في كل على مراتب النظرية
 ولا تختلف فيما خلف ولم تنت ايضا الى حل الخطبة على براعة الاستدلال على
 حدة مع قطع النظر على المراتب بان يقال ان سوال الهداية والاستعاذه عن
 الغاية والغواية اشارة الى غاية تسمى المنطق اعني البرهان والمخاطبة وابتداء
 الاعلام اشارة الى الحكمة الطبيعية كما صيد بالنظر والكسب الهام الصدق شأنا
 الى العلم الاتي اذ لا وثوق بالنظر والمكر في الالحيات على ما ذهب اليه ارسطو
 فلا يحصل المعارف الالهية الا بحسن الهام الله تعالى فان قلت اذا حصل الاشارة
 الى المنطق كحل الخطبة على مراتب القوة النظرية فما الفائدة التي في الاشارة اليه
 بحكمها على المراتب العلية قلت للمنطق جهتان آتية بالنسبة الى الحصول على فقط
 بدون ملحق ذلك الرأى كجنية العمل والآية بالنسبة الى رأى الحصول على العمل المنفل
 فاذا امكن في الخطبة الاشارة الى كسب كل من اجهتين يكون لما زاد في فضيلة
 على انه يمكن ان يقال انه اراد ببيان ان قوة الخطبة يمكن ان يحصل على مراتب كل من الترتيب
 مع احتمال فائدة البراعة وان كانت من جهة واحدة فلهي على انها شئت
 على سبيل البدل خلوا في بداية آية ذهب المحتشون من الحكماء الى ان النفس حاوثة
 مع حدوث البدن ناقصة في جبرها مستكملة باستعمال آلات بدنية فلهذا قالوا
 انها في مبدأ النظر خالية عن الاذكار كلها وان زعم متقدم من العلوم كلها
 حاصلة لها بالفعل الا انها ذواتها مستغنا عنها بالبدن بناء على انه جبرهم في

هذا هو المقصود من قوله تعالى
 وما من شيء الا عن عنده من خزائن
 غيبنا ما لا نرئ ولا نسمع ولا نحيط
 به شيئا وما هي الا في عين رب
 ذو العرش العظيم

وبالجملة هو ما لا نرئ ولا نسمع ولا نحيط
 به شيئا وما هي الا في عين رب
 ذو العرش العظيم

هذا هو المقصود من قوله تعالى
 وما من شيء الا عن عنده من خزائن
 غيبنا ما لا نرئ ولا نسمع ولا نحيط
 به شيئا وما هي الا في عين رب
 ذو العرش العظيم

انها قد تم من حيث الابدان في كون مرادهم من خلوق في مبدأ النظر خلوقا
 الادراكات التي تكون حصولها باستعمال آلات البدنية اعني العلوم الانطباعية
 صرح بذلك الشيخ الرئيس في رسالته في النفس حيث قال وليس للتعقل الهيدلاني شيء
 من الصور العقلية بل حصل منها ذلك بغيره من حصول احدهما بالجماع التي من غير علم
 ولا استغناء من المبدأ من كالمعقولات البدنية مثل اعتقادنا ان الكل اعظم من
 اجزائه والعلماء والبالغون مشتركون في مثل هذه الصور والثاني بان كانت هذه الاعيان
 فليس من قولهم من الصور ومن حصول تلك الصور فيما ذكره الرئيس ان مراد
 الحكماء من قولهم ان النفس في مبدأ النظر خالية عن العلوم كلها هو خلوق عن العلوم الانطباعية
 فلا ينافي ذلك ان لا يخرج عن العلم بذاتها في حال النظر فتولد خلوقا في بداية آية
 ان معنى هذا القول الصادر من الحكماء ان بناء على ان مرادهم من العلوم هو العلوم الانطباعية
 وان لو شئنا بالعلم بذاتها على عدم فهم المراد من قولهم لان العلم بذاتها علم حصول
 وكلامهم في الانطباعية في حق كلامهم في علمهم في المناقشة الناشئة من عدم فهم
 المراد وكذا ان يقول مرادهم ان خلوق هو النظر حال النفس وان دور المناقشة
 عليهم بما عرفت وانها لا تعمل عن ذاتها بحال وانما قاعدتهم بان حصول
 المحر والقيام الذات بنفسه من علمها بنفسه ذلك وفي كلامه اشارة
 ايضا الى ان النفس خالية عن العلوم كلها حيث قال عزه من قائل والله اخرجكم من
 بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا واما قول الرئيس ان النفس كما فاضت على البدن
 في خطه فمراده منه هو شروع الاضطرار في ان النفس في الآلات البدنية فيل اضطر

هذا هو المقصود من قوله تعالى
 وما من شيء الا عن عنده من خزائن
 غيبنا ما لا نرئ ولا نسمع ولا نحيط
 به شيئا وما هي الا في عين رب
 ذو العرش العظيم

وبالجملة هو ما لا نرئ ولا نسمع ولا نحيط
 به شيئا وما هي الا في عين رب
 ذو العرش العظيم

وبالجملة هو ما لا نرئ ولا نسمع ولا نحيط
 به شيئا وما هي الا في عين رب
 ذو العرش العظيم

والاخيبر ان يسميهم من العلوم
 الانطباعية كما في قوله تعالى
 وما من شيء الا عن عنده من خزائن
 غيبنا ما لا نرئ ولا نسمع ولا نحيط
 به شيئا وما هي الا في عين رب
 ذو العرش العظيم

لنفس وكذا الشروع فيه على ما بين في الحكمة من ان البدن عدة قابلية لها من حيث ان كل نفس
 من اشخاص النفس يجب لها التصرف بمادة شخصية مناسبة لها لان كل بدن يستعداده
 انما هو بيقين عليه من المبدأ الفياض من نسبة لذلك الاستعداد وتصرفه في عمل ما
 يليق باستعداده فالكالات الاستعدادية الحادثة في الابدان اسباب جمة لتجنيب
 النفوس الحادثة للتصرف فيها ولما كان كل ما كان فيه استعدادا لشيء حادث علة فاعلم
 لذلك الحادث وكان استعداد الابدان للنفوس من حيث تعينها للتصرف فيها
 لا من حيث حلولها فيها كانت الابدان عدة قابلية لها من حيث تصرفها فيها لا من حيث
 حلولها ولذا لم تنسخ نفسها بل انقطع تصرفها وانه استكن كون الابدان عدة قابلية
 للنفوس ومعدة لها بالكالات الاستعدادية الواردة عليها فانهم ذكروا ذلك فانه
 مراتب المعارف المستورة اما مراتب القوة النظرية اى ما امكان حل فرائض
 هذه المخطبة على مراتب القوة النظرية فلان النفس آه نقول فلا تعليل لهذا المحل و
 مجموع المذكور الى قوله واما مراتب القوة العاطية في حيز التعليل ولك ان تقول
 مع كلامه اما مراتب اه هو اما ان القوة النظرية مراتب تنوع بيان مراتب القوة
 النظرية فيكون ما في حيز التعليل هو المذكور الى قوله ولما كان الانسان في مبدأ آه
 والتوجيه الاول مناسب قوله ويمكن حل اه مناسبة تامة لان المتبادر كون هذا الكلام
 مصدرا وان كان يمكن ان يكون تفصيلا لمراتب ايضا لانها مذكورة في قوله ويمكن
 اه ايضا والتشفي مناسب قوله واما مراتب القوة العاطية فاول ههنا نظرية
 اه مناسبة قوة لانه صريح في تفصيل المراتب ومن المتبادر تنوع كونها مناسبة على
 ونيرة واحدة ان قلت اذا حل كلامه على التوجيه الاول لم يكن قوله واما تفصيلا

او المحل المذكور في الكلام على وجهه
 عدة مراتب المراتب النظرية
 تفصيلها بالمراتب
 في الابدان
 على قدر

لحل واحد وهو ركنك جدا بل لا يكاد يصح قلت ان اما الثانية وان كانت متصلة
 لمراتب لكنها تفصيل على وجهين من المحل على مراتب القوة العاطية فهو في الحقيقة
 للحل ايضا الا انه تنق في التعبير عن ذلك التفصيل لكنها مستعدة لها اى في حيز
 من اجزاء زمان فكله نقوله والا اى وان لم يتصف بالاستعداد في شيء من زمان
 فكله اصلا لا يمنع اتصافها بالعلوم لان النقصان موقوف على الاستعداد السابق
 على اصوله ففتح الفيضان بدون الاستعداد السابق ويمتنع الاتصاف بها وليس
 المراد بها الاستماع ما يقابل الامكان الذاتي بل المراد منه ما يقابل الامكان استعداد
 الوقوع اى استماع كونها متصفة بالفعل وان كان لها امكان كسب الذات ومن
 شأنها ان تصف بالنظر الى ذاتها وعلى هذا فاللزامة في قوله والاطامة جدا
 واما كون زمان الاستعداد مبدأ الفطرة فمعه وجه التحمين بناء على انه هو الفطر حال
 الانسان وليس مراده انه لم يكن الاستعداد في مبدأ الفطرة بل يكون بعده بمنع
 الاتصاف حتى يناقش في الملازمة او متول المراد من الاستعداد هو الاستعداد الذي
 يحل الذي قبل عليه ذات الناطقة وادع في جوهرا عند فطرتها لا الذي يحدث فيها
 باسباب خارجة عن ذاتها بعد وجودها وينعدم بانعدام تلك الاسباب وهذا الاستعداد
 منشأ جميع الاستعدادات الحادثة فيها بعد وجودها المترتبة المترتبة نحو الكمال وهو
 كونها صالحة وقابلة بالفعل للاتصاف بالعلوم ولو لم يودع مثل ذلك الاستعداد في
 ذات النفس عند فطرتها لم يصح توارده تلك الاستعدادات الحادثة بالاسباب خارجة
 المترتبة المنتهية الى استعداد قريب من الفعل عليها فلم يصح اتصافها بالكمال المشروط
 باستعداد ذاتية سابقة عليه وعلى هذا يتم الملازمة ايضا ويكون المراد من الحيواني

منه ما يقابل الامكان

المراد من الاستعداد
 استعداد النفس
 على قدر

هو الاستعداد والاحتياج الا ان لوجده في كل الاحوال وان كان النسبة الى
 مطلق العلوم لا بالنسبة الى كل فرد منها لان بعض العلوم يكون مطلقا وبعضها لا
 فلا يتبين ان قابلية النفس بالنسبة اليه لكونه فاعلا ما صرح به الشيخ وسيجي ذلك وهو
 لما يكون في تلك المراتب لا في غير ذلك المراتب خصوصها لا لان العمل المهيول
 هو فاعله انما لا يوجد الا في حال انكسار هذه الوجودات وهذا التوجيهان
 بنيان على ان يكون المراد من الهيولاني الاستعداد والوجودي والما على القول
 بان المراد منه هو قابلية العلوم وهي من لوازم النفس الناطقة على ما سيوضح
 الشريف فالمراد من الاتساع الذي فلا خفاء في الملازمة في هذا وجهي
 تحقيق ما هو الحق في ان استعداد النفس اذا وان المراتب الاربعة من الامور
 الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها في خارج الذهن اي
 المرتبة او الظاهر ان الضمير يرجع الى النفس اذ قوله في بابي عن راجعة
 الى المرتبة اباة ولا كني ان بيان سمية النفس باعتبار تلك المراتب بيان
 للمراتب كما ان سمية النفس بالهيولاني هو لتسمية المرتبة بالهيولاني في
 كل من التوجيهين لشي مما ذكر واستلزم من فاته كل منهما ما ياسبه الا في
 قوله الاول ان النسبة متول اما مراتبها فباعتبار التوجه الثاني من التوجيهين
 فيه اعني كونه نصيبا للمراتب لا كان لكل اذا بالنسبة على كونه نصيبا وبيان
 لا مكان لكل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى النفس القوة النظرية لانه
 لا يبعد نظم كلامه على وجه بعيد على لا يكتفى كالسرير في الجسم المركب او
 مثال لا مثال ما يتركب من ان الكلام فيه لقرب مع حصول استعداد منه وهو مثال

في كل فرد من هذه
 العلوم لا بالنسبة الى
 كل فرد منها لان بعض
 العلوم يكون مطلقا
 وبعضها لا

في كل فرد من هذه
 العلوم لا بالنسبة الى
 كل فرد منها لان بعض
 العلوم يكون مطلقا
 وبعضها لا

المراد من الهيولاني
 الاستعداد والوجودي
 والما على القول

الهيولاني

الهيولاني الثانية صفة ثانية آه ان سره للصور جارية على غير منى حتى يجب
 ابرار الضمير اي ضرورة اشارة الى انه لم يرد من اولية ما هو المصطلح
 على اراة انهم اعني ما لا يكون بالنظر اذ الكلام في العلوم التي يحصل بها النفس استعدادا
 الكتاب النظريات وهي لا تكتفى بالاولية بل بالمعنى المصطلح عليه وكيفية حصولها
 قوله صور كلية في تنبيه ان العلوم الاولية التي اعتبرت حصولها انما هي العلوم
 الكلية لانها هي المعدة لاكتساب الثواني وعلى ان المراتب النظرية معتبرة بالاعتبار
 الى التعليلات لان القوة النظرية آلة للصور الادراكية المختصة بالنفس الناطقة
 احاطة فيها بنسبها لاني آلتها وهي التعليلات لان الاحاسات تشتبك فيها
 جميع الحيوانات وكميكنيات خارجية حاصلة في قوى حسانية بلا دخل في حصولها
 للقوة النظرية فاذ ذلك الذي تعلق به القوة النظرية استعدادا او كما لا يري
 العقل فلا جرم اعتبر مراتبها بالقياس اليه فلم يصح ان تعد مرتبة الاحاس من
 مراتبها بل حصل من تعدد حصول بعض مراتبها اعني الملكة وتثبت لما
 بيننا المراد من التسمية للشاركات والمساكنات ادراكا مناسبات فربما يكون
 الاحاسية بنال اليها النفس بالحق واستعدادا ادراكها لان تنزع من كل الصور
 الاحاسية صور اكلية تجريدية عن شخصياتها اذ المراد من المشاركات
 والمساكنات الامور التي تشارك فيها ويبين فيها من الاحوال على جعلها صفتا
 المعقول وحذف بعض الصلة شاع في امثال فلا ضير في المراد من التسمية لها
 على الوجه الجوهري استعدت الى قول مجرد لما كان المتبادر الى الوجود من كلام
 الشارح ان استعمالات الآلات كانت في حصول العلوم الاولية بالعقل وكذا

في كل فرد من هذه
 العلوم لا بالنسبة الى
 كل فرد منها لان بعض
 العلوم يكون مطلقا
 وبعضها لا

فان القوة النظرية
 آلة للصور الادراكية
 المختصة بالنفس الناطقة

المراد من الهيولاني
 الاستعداد والوجودي
 والما على القول

من غير ان يفصل
 المشاركات
 والمساكنات

ذلك خلاف الواقع لان استعمالها بما يمكن في حصول المحسوسات لا في العلوم الاولى
 التي اريد منها هنا الصور الكلية لما سبق على ما سبق على اسباب اخرى توجب العقل
 وغيره قد كلفه على وجه ارتفاعه في الوجود وحرره بزيادة ما يحتاج اليه في المقام
 والنصرح بما طوى ذكره في ترتيب الكلام ليس مراده ان كل قول الشرح حصل
 علوم اولية على استعداد حصولها كما ينبغي ان يكون من طاهر قوله استعداد
 نفسه لتولد حصوله لان حصول العلوم الاولى بالعمل معتبرة في العقل بالملكة لا استعداد
 ولذا قال في قوله عليه وعلى قد حصل لها التصورات آية بل قوله وكيفية حصولها
 قوله مبادي العلوم الكلية تفسير وتحرير لمراده من قوله حصولها تفصيل المقام
 بتحقيق المقام وقوله صور كلية اشارة الى الصور التصورية كما ان قوله محرم
 اشارة الى العلوم التصورية وقوله نسب بعضها الى بعض تلك الصور الكلية ارادة
 نسبها الى تلك الصور اعني المعلومات او هو نفس المسامحات الشائعة على انه يجوز
 ان يكون مراده من النسب النسب التي بين الصور نفسها لكون بعض الصور جزءا من بعض
 وغير ذلك الا ان الظاهر ان المحرم في تلك المرتبة نسب المعلومات لا نسب الصور
 الكلية فلذلك كان كلامه اما مجرد توجع العقل الظاهر المتبادر بحسب اللفظ و
 المعنى متعلق بقوله محرم اما التبادر بحسب اللفظ فقط واما التبادر بحسب المعنى فلان
 جميع تلك الاقسام المذكورة من حيث مجموعها لا يوجد الا في العلوم التصورية
 ان ذكرنا شائع وذا فيها وايضا الصور الكلية المفاهيم التي هي المبادي الاولى لما بعد
 من المراتب التي يحصل بها النسب المذكور بل احيانا الى امر آخر نعم بما لا يعم في العلوم
 الضرورية باطلاق العلوم ان متعلق تولد لان بعض لكون هذه الالف عامه للتصور

في حصول العلوم
 من مبادي العلوم
 من مبادي العلوم
 من مبادي العلوم

في حصول العلوم
 من مبادي العلوم
 من مبادي العلوم
 من مبادي العلوم

والعلم

والتصديق باعتبار ان بعض تلك الاقسام يوجد في التصورات ايضا انما يستبعد
 العلوم بالتصديق بسبب تلك التراتب المذكورة قد حصل لها اي قد يمكن
 من مطلق الاكتساب ولو بالنسبة الى نظري واحد فقط وان لم يحصل بعض نوع من
 انواع العلوم الضرورية سواء امكن حصوله او لا كما في الاكاديمية لا ذلك الا لان
 واحكامها المنع حصولها في حقه وسبب ذلك زيادة تفصيل هذا ويستبعد
 لاكتسابها بما يجوعى محركاتها او بآحادها او بآحادها في كمالها في كمالها في كمالها
 التي قياسية تمامها وانما عشا الاكتساب لأمور المذكورة وان كان المتبادر منه
 التحصيل بطريق الفكر والنظر خصوصا اذا جعل قوله ثم اذا رتب قربة للمراد منها
 احدييات والتجربيات والتضاي الى قياسية تمامها وبما يجد كل ما لا يحصل بغير
 العقل على توقف على سبب آخر فثابتها من المتبادر وان كان الشريف جعل غير
 الفكرية من المبادي المتبادر وجعل الشارح المتبادر ايضا شارة العلوم كما
 بالترتيب للعلم التي تستدرك من قريب ثم كمالها في كمالها في كمالها في كمالها
 وبطريقه وقلة وكثرة بحسب خلاف الاستعداد في ذواتها والنفس قوة وضعفا
 الى حد من القوة العقلية والاحتياج الى التعلم في الفكر والتفصيل المذكورة في الكتب
 الحكيمية فليراجع اليها استعدادا لكل حل قول الشارح عليه لان الاستعداد
 في الجملة كان حاصله في المهيول في فقرته سبق ذكر المهيول في علم ان مراده من الاستعداد
 هو الاستعداد الاكمل في المهيول ان صفة كماله راسخا اذا قبل لئلا يملك الشعر
 مثلا قد راد بها صفة راسخا صلا من مكرر وقوع الشعر وقد راد ان صفة
 راسخا يمكن بها راسخا الشعر وان لم يصد منه الشعر قط وكذا الاستعداد الى واقع

والضاف اليه في الاستعمال الاول نشأ حصول الملكة وفي الاستعمال الثاني
على العكس والملكة في كلا الاستعمالين في متبادر الاحمال وتوهم ملكة الانتقال واد
على الاستعمال الثاني والصنف الكامل الراسخ هو الاستعداد المذكور الذي هو كمال
من الهيولاني على ما صرح به في حاشي التجر يد حيث قال والمراد بالملكة هنا متبادر
احمال لان استعداد الانتقال الى المعقولات الثانية راسخ في هذه المرتبة انتهى
اقول سويح هذا الاستعداد انما يكون من تكرار العلم بالضروريات ويلزم منه
ان لا يبقى الاستعداد الغير الراسخ عقلا بالملكة فيثبت في مرتبة بين المرتبتين وسجى
لك تفصيل نحل به امثال ذلك ومن جعل اجماعا على هو المولى مباركة ذكره فيما
جمع من حاشي الشارح على شرحه حيث قال واعلم ان الملكة قد تطلق سائلة
العدم وقد تطلق متبادر الاحمال فيقال الحكمة ان كانت راسخة في الملكة وان كانت
غير راسخة في الاحمال فالمراد بالملكة هنا ليس متبادر الاحمال لان الانتقال
الى النظريات لم يحصل بعد فكيف يعتبر بمرور مرة بعد اخرى حتى يصير ملكة في
متبادر العدم اي سميت النفس في هذه المرتبة عقلا بالملكة بحصول الانتقال الى
النظريات والاسمال وان لم يحصل بعد الا انه في حده وحصوله في عقلا بالملكة
تتأخر انتهى قول هذا الكلام ليس من حاشي الشارح بل هو كلامه اذ بما نصبت
الى اجماع من حاشي كلامه من عند نفسه وكتب فوقه علامة تعرف بها انه كلام
لا من حاشي الشارح وهذا الكلام كان قد كتب عليه في نسخة تلك العلاقة وانما
عد الشرح بهذا التوجيه كلفنا مع انه ذكره في حاشي التجر يد من جهة توجيه
بالعمل بالملكة ولم يعبه كلفنا لان الكلام هنا في توجيه كلام الشارح اعني قوله

ملكة الانتقال والكلام هناك في توجيه قولهم العقل بالملكة ولا شك ان المتبادر
مركلا هو المتبادر بين المضاف والمضاف اليه فجعل الاضافة بيانية مع ظهور الوجه
الحسن فكيف يستغنى عنه خلاف قولهم العقل بالملكة فان الملكة في نفس المضاف الى الانتقال
فلم يعد هذا التوجيه كلفنا فيه ومن جهة الوجود المحتملة في توجيه قولهم ان كمال الملكة في
على وجود العلم الضروري في تمييز الملك المرتبة عن الهيولاني العاوم للملكة العلمية
قوة مخلوطة بالفعل اي ببيان الضرورية العلوم ونظرتها وفيه اشارة الى
ان لا فعل في الهيولاني اصلا وهذا الفعل وان كان كما لا بالنظر لذات الناطقة
لكن لم يمت كما لا يستدشانه فلا ينافي في قوله الا ان البديهييات آه فاذا لم يكن في البديهييات
فعل اصلا يلزم ان يكون مرتبة الاحساس مرتبة اخرى بين المرتبتين وقد مر ما يدفع
وسجى ما يحسم ما في امثال ذلك ثم اذا رتب آه هذا على الظاهر الغالب الا
فمرتبة المستفاد مشادة المعقولات سواء كان حصولها بالفكر او بالحس كالحس
الشيخ في الاشارات ومرتبة العقل بالملكة في هو استعداد النفس مشادة المعقولات
بسبب من لا سباب غير توجه العقل ترتيبا كان او غير بشرط كون ذلك الاستعداد
ملكة راسخة ولما جرى الشرح على محاذاة قول الشارح اوضح احاصل ما كدس في الباب
التي حصل عند مرتبة العقل بالملكة حيث قال واما ما كدس ان فالشادة بالكس
ايضا من الاستفاد حقيقة فكلاهما بناء على ظاهر الاحمال اي لاستفادة آه من افعال
المصدر من الجبول وجعله مضافا الى المفعول على ترك الفاعل والنفس في هذا تقدير ان
المستفاد بالاستفاد هي المرتبة وقوله او لاستفادة النفس على حصول المصدر مضافا الى
ان على ترك المفعول اعني هذه المرتبة ولكن كمال المفعول المستفاد من العلوم النظرية

وهذا على تقدير ان يكون المستفاد من النفس قال الشارح في جوابه وادعى ان
 في كلام الشيخ وكثير من المحققين ان حصول النظريات وحضورها على سبيل المشاهدة هو
 العقل المستفاد وهو لا يكون مستفاداً من العقل الفعال او الفكر او المحسوس وانما هو
 في تسمية النفس بل انها هي المستفاد فسميتها عقلاً مستفاداً كما اذا المستفاد هو الكمال
 المحاصل في ذاته اقول علاقة المجاز الملازمة بين النفس مرتبتها باعتبارها كمالاً لمرتبة
 يكون من اطلاق المستفاد على النفس من قبيل اطلاق اسم كمال على المحل مجازاً ولكن يجعل
 من قبيل وصف الشيء تحت حاله كقولهم المبدأ النياز والاسلوب الحكم ونحوها وانما
 سمى هذه المرتبة مستفاداً مع ان سائر المرتبة ايضا كذلك لانها هو الكمال حقيقة
 فاللازم بالتوصيف بالاستفاد هو الكمال لا غير اذ لا اعتداد باستفاد ما ليس
 بكمال حقيقة فخص بها هذا الاسم لذلك قوله من العقل الفعال قال الشيخ فيا عتول
 الناس في استفادة العقولات الى العقل الفعال قياساً بعبارة الحيوانات في استفادتها
 الا ان الى الشرح من هذا ان الاستفاد من العقل الفعال ليس من جهة افادة
 الحوادث في عالمنا هذا كما زعمه كذلك حيث اشار اليه ترجمته بقوله المنيع للحوادث
 مخروطة عندنا اي على الدوام بان لا يطرأ عليها التغير بل يكون لها يمكن
 الاستحضار دائماً اذ الموقوف على تكرار المشاهدة وللمعبر في العقل بالنقل هو الا
 لان المدركات التي لم يكررها منها ربما يمكن ان يذلل عنها النفس ويسقط في غزائها
 وان لم يكن لها دوام الاختزان حتى يستحضر النفس من تشارت فوجب حملها
 على دوام الاختزان كذلك الى عطف قوله وحصلت لها ملكة الاستحضار اذ
 هو كالنفس لم يسن ولا شك ان ملكة الاستحضار لا يكون الا بدوام الاختزان

يمكن بها قال الشريف في الحواشي انما احتج الى هذا الاستعداد لان المستفاد كمال لا يدوم
 للناطقة وامت متعلقة بالبدن متصرفه فيه فان اشتغالها بذلك او بداركات آخر
 يتقضى اعراضها عما كانت مشاهدة لها فاحتاجت الى ما يسترجع به لا تختم كسب جديد ونظر
 المحال فانه لما بعد حضوره وانما جعل في خزانه وحفظها جميعاً فكانت حادثة
 اية هذا احسن قيل من وجوه التسمية هذه المرتبة لان الاستعداد والنقل يجب ان
 يعتبر بالقياس الى شيء واحد هو المشاهدة التي هي الكمال حقيقة ولا اعتبر الاستعداد
 في المرتبة الاولى بالقياس الى الكمال حقيقة وجب ان يعتبر العقل كذلك وفيما ذكره
 الشريف اعتبر الاستعداد والنقل بالقياس الى الكمال حقيقة بخلاف ما ذكره من سائر
 الوجوه حيث قالوا سميت بمسبوقية هذه حصول النظريات بالنقل او كمال النفس
 استحضارها بالنقل او لان حصول هذه المرتبة للنفس انما يكون بظهورها في الملاحظات
 المتكررة فتكون المعنى النقل هو حاصل بسبب النقل او بملازمة اولان النظريات مخروطة
 ومخروطة لها بالنقل اقول والا قرب هو هذا الوجه الاخير لان حاصل حصول النظريات
 بالنقل وان كان بطريق آخر لا بطريق المشاهدة التي هي الكمال حقيقة فلا يبعد كل البعد
 ووجه الضبط في اشارة الى ان صهرات القوة النظرية ليس على وجه العقل
 بل هو بمنى على اعتبار مناسب وهو ان القوة النظرية يردت في النفس لا يستحضرها
 بالادراكات فلا بد ان لا يخط في مراتبها ذلك الاستكمال اما باعتبار حصول الكمال
 فيها او باعتبار حصول الاستعداد له والبدنيات من حيث هي بدنيات اي
 هي حاصل بدون السبب من اسباب كجارية التي هي غير القوى الداركة وهي القوى
 التي لا تحصل من المبادئ مطلقاً ليست كمالاً لها حقيقة فبما فيها المشاركة كغيرها

في طريق تحصيلها من حيث انها يدرك ما يدركه على وجه البداية وليس مرادها ان
 ان كل ما يدركه الانسان على وجه البداية يدركه الحيوانات ايضا بالبداهة بل كمالها
 هو الادراك كالحاصل لها وجه لا يكون ذلك الوجه لغيرها وهو الادراك بطريق النظر
 او احسن او غيرهما من الاسباب وبالحكمة ما يحصل من اليادى والحدسيات في
 حكمها مما يحصل بسبب غير النظر لها مباد وان لم يكن طريق حصولها منها بالنظر
 الصناعي وقد قلنا ان كل ما هو حاصل باليادى فشا مدة داخل في المستند
 والشيخ اورد التجربات والمتواترات والى يحصل باليادى في النظر
 اذ في كل منها قياس في ان لم يكن حصولها منها بالنظر الصناعي الذي يحث في
 المنطق عن كونه ابصارا فكل منها قد يحصلها العلوم الاولية فيكون مشا
 داخل في المستند وفي قوله معتد به اشارة الى ان البدييات ايضا كمال في
 بجملة وما ذكره كلام خطابي ذكره النوع ترجيح ما وقع من التوم من ترتيب احوال
 على هذه المراتب وحصرها في اربع فلا يطلب فيه التحقيق بل هو اخذ بالاول
 والالين فيمكن هذا القدر فلا يرد الاعتراض عليهم بمراتب آخر تتخلل بين المرتبتين
 لانهم لم يعتبروه لعدم الاعتداد بشا كالاتا او استعدا او بل جعلوا مشا كالاتا
 من مراتب الاستعداد والكمال اولهما فالكال هو العقل المستند آه
 هذا يحصل ما ذكر الشيخ في الاشارات والاشارة حيث قال لقوة النظرية بسبب
 الى الصور الكلية بالتوى الثالث المخرجة وبالنقل يكون تارة نسبتها اليها بالتوى الطلقة
 الى المحفة وهي القوة الهيولانية ويكون تارة بالقوة الكليكة وهي القوة التي تميز
 عنها بالملكة ويكون تارة بالقوة الكالمة وهي القوة الثالثة المسماة بالنقل ويمنز

تارة بالنقل المحفد وهو المسمى بالنقل المستند وهو كمال النفس الإنسانية والخاصة
 النفسى ثم مثل ذلك بالانسان بالنسبة الى صفة الكتابة من القوة المحفدة الى ان يصير
 بالآلات وبسائط ثم يصير كالبابا لقوة الكتابة ثم يكتب بالنقل فكيف يكون
 آه وايضا كيف يصح ان يقال ان العقل بالملكة متوسط بين الهيولاني وبين العقل بالنقل
 وهذا الكلام بناء على عدم اعتبار دوام المشا مدة في المستند والافا العقل
 بالنقل على اعتبار الدوام من عدم على حدوث المستند سواء اعتبر باليادى
 نظري واحد او الى اجمع الاستعداد الكال آه حاصل ان المراد من الاستعداد
 اعم من استعداد الاستعداد والاستعداد لانه يميز الذات الكال من حيث هو
 ولا شك ان المشا مدة كمال مطلقا سواء كان على وجه الاستعداد او الاستعداد وتو
 اعني مشا مدة النظرية او اعم من المشا مدة عند الاستعداد او الاستعداد
 والعقل بالنقل استعداد للثاني والملكة والهيولاني والملكة استعداد للاول والثاني
 والوسط ليس اعتبار ترتيب المراتب في الوجود والحدوث لان العقل بالملكة ليس
 في الترتيب الوجودي او الترتيب الذي هو العقل بالنقل ليس بحد وسيل الكال في الوجود
 حتى يحصل له مرتبة الوسط بل باعتبار زمان حصول الكال بالنقل مطلقا اعم من الوجود
 والاستعداد فانه اذا حصل العقل بالنقل حصل المشا مدة بمجرد انشاء النفس لها حاد الى
 امر آخر فيكون زمان حصول العقل بالنقل اقرب الى زمان حصول الكال بخلاف العقل بالملكة
 فانه وان كان اقرب اليه من الهيولاني الا ان له بعدا بالنسبة الى العقل بالنقل لان
 زمان الترتيب والاستعداد متوسط بين زمان الملكة والكمال فلهما مرتبة توسط بالنسبة
 الى الاستعداد ومن الآخرين بحسب قرب زمانه من الكال بالنسبة الى الهيولاني وبعد

بالنسبة الى العقل بالنقل لا يجب ان يكون الوجود فافهم قلنا هو استعداد الاستعداد
 الكمال اذ الاستعداد متى شاءت اول العقل بالنقل استعداد المطلق لا استعداد
 بدون كون ذلك الاستعداد وكذا راسخ للنفس يمكن بها ان الاستعداد متى شاءت
 وانما لم يصح بذلك اعتمادا على ما سبق من قول حصلت لها حصة راسخة فيها يمكن
 من استحضار النظريات على سبيل المشاهدة متى شاءت الى قول العقل بالنقل
 كما ورد في الكتب فانه وقع في الاشارات قديم المستند ووقع قديم العقل
 بالنقل وما يلزم من الاشارات هو ان المستند هو المشاهدة المتقدمة على العقل
 بالنقل والذي يقيم من الشارحة ان المشاهدة المتأخرة ولما كان منتهى تدرج المرتبة
 انما اشار الى التوفيق بين الكتابين على وجه يرتفع به ذلك المذهب وتماخوفا
 عنه في البناء اذ بالبناء وجود المشاهدة مرة ثانية وان تخلص بينهما لعدم واما
 حمل كلامه على اعادة بناء الصور في المحررات تمام بناء المشاهدة تدرجها فليكن
 لان عدم العقل بالنقل يكون ذاتيا لا زائدا فلا يكون معه على وجه آخر
 هو البناء من كلامه وكذا حمل البناء على معنى يجتمع بناء على احتمال ثبوت المشاهدة
 الدائمة في المتخوفين كما لا يخفى واعلم ان هذه آية قال في شرح المواقف واحد
 على المقصود في تفسير المستند بان حصر جميع النظريات التي ادركتها النفس بحيث لا يبرهن
 واعلم ان تفسير العقل المستند بما ذكر ليس مشهورا في المسطور في مشاهير الكتب ان
 المراتب الاربع معتبر بالنسبة الى كل نظري على حدة والعقل المستند بالنسبة الى
 نظري واحد هو ان يصير شأنا للثبوت القاطن ولا شبهة في وقوعه في هذه الحيثية
 الدنيا ولا في تدرج على العقل بالنقل في احد وعشرون كان متاخر اعني في البناء

انتهى كلامه وفيه بحث فان العقل اليوناني منسرف في عادة الكتب كقول النفس عن العلوم
 كلها ولذا اختصوه بمبدأ الفطرة وسموه بهذا الاسم تشبيها باليهول انما يقا من
 جميع الصور في ذاتها فعبارة القوم لا تكمل لان اعتبار اليوناني بالنسبة الى نظري واحد
 على حدة فكيف يكون المسطور في مشاهير الكتب اعتبار المراتب بالنسبة الى كل واحد من
 النظريات على حدة اللهم الا ان يقال اعتبارهم عن جميع والتخصيص بمبدأ الفطرة
 ليس لان اليوناني لا يكون الا كذلك ولا يبرهن الا في ذلك الوقت بل لظاهر وجود
 اليهولاني بالنسبة الى كل واحد من النظريات اذ يكشف خلق النفس عن الكمال شيئا
 بالثبوت وكيفية رقيها الى مرتبة بعد مرتبة فيضج بذلك حتى لا تقضح وجود اليهولاني
 بالنسبة الى كل نظري نظري على حدة او قال انهم بنوا المراتب بالنسبة الى العلوم
 على وجه الاطلاق بل انما ياتون منها لتلبيتهم خصوص ما دونه ودين ودين ودين
 على وجه المناهضة حالها بالنسبة الى كل نظري نظري على حدة هذا ما يمكن ان يقال في
 توجيه كلام الشريف ثم الظاهر من كلام القوم هو ان هذه المراتب الاربع معتبر بالنسبة
 الى العلوم النظرية مطلقا فانهم اعتبروا في اليهولاني انما هو على جميع وجدوا المشاهدة
 في حاله الاكتساب مستندا ولا شبهة ان مشاهدة اجمع في حاله الاكتساب في فلك
 المستند متيسرا الى اجمع ولا الى واحد واحد على حدة اذ اعتبارهم عن جميع بناء
 ذلك فبقين اعتبار المطلق ليصح ما قالوه في اليهولاني والمستند فاليهولاني في هو
 انما هو عن التعلقات التي تحصل من المبادئ ومبادئها مطلقا ومبادئها التي هي الاحكام
 وهو الاستعداد البعيد للعلوم كحصول من المبادئ والعقل بالملكة هو القوة التي يمكن من كسب
 علم رتبة مطلقا يمكننا قريبا من النقل ولو كان يمكن بالنسبة الى علم واحد فقط والنسبة

مشاهدته في المبادئ والعقل بالفعل كذا استحضار ولو بالنسبة الى مبدأ
 واحدة وعلى هذا لا يختلف حال النفس الواحدة في المراتب الاربع بالقياس الى علم علم
 حدة من ذوي المبادئ على الوجه الذي ذكره الشريف نعم لها اختلاف كما ان كسب
 اشتداد المراتب يرتفع فيكون المراتب غير المجهول الى علم هذا الاخذ عوضاً عما
 لانها لا تطفئ الا على فان حصول المبدأ واحد فقط هو الذي مرتبة العقل بالملكة ثم لا يزال
 مستند في اذنية متعاقبة الى ان يحصل لها قدر من الاوليات التي يحصل للانسان جميع
 يحصل من النظريات في مدة عمره ويطبق العقل بالملكة في العرف على مناط التكليف
 اول مرتبة المستفاد مشاهدته نظري واحد فقط ثم لا يزال يرتفع الى ان يستمر لها مشاهدته
 جميع الكسبية مدة بقائها في هذه الدار والعقل بالفعل اذ ان ملكة الاستحضار بالملكة
 لما مشاهدته واحدة بعد الذبول بما يحتم كسبه ثم يرتفع الى ان يحصل لها ملكة الاستحضار
 بالنسبة الى جميع مشاهدته في مدة بقائها في هذه الدار استحضار على وجه التعاقب
 ثم على وجه الاجتماع ثم لا يزال يرتفع الى ملك المراتب الا الى نهاية لعدم تباين العلوم في ذات
 المبادئ ومبادئها ان قبل التحصيل بعد غراب البدن اذ مشاهدته الصور بدو التحصيل
 من المبادئ لا تعد من مراتب القوة النظرية فلا تؤثر في اذنيها مشاهدته الصور التي لا يخلق
 بالتحصيل كونه مبادئ التحصيل او حاصل منها ان قبل بعد غراب البدن في اذنيها المراتب
 واشتدادها وكذا اختلف احوال النفوس في عرض المراتب بحسب شدتها وضعفها تناسل
 احد بها الى الاخرى وحسب المرافقة بعبر المستفاد غاية ما في شأن الانسان في
 مدة عمره وهو مشاهدته ما حصلها مدة عمرها على وجه التعاقب حين تحصيلها واعتبارها
 على وجه الاجتماع ولذا وقع التردد في امكانها ليس مراده حصول المستفاد فيها فلا يخفى

ما ذكر

ما ذكره المسطور في مشاهدته في الكتب فمراده من اجمع لا بد منه في استحالة النفس وتبديدها
 بعونه اذ ركنه معناه الذي لا بد من ادراكه في استحالة النفس لاجتماع ذات المبادئ الغير
 المتجانسة حتى يعرض بان يحصل في مدة العمر كسب مشاهدته بالفعل دفعة واحدة
 بعد التحصيل لان المستفاد مشاهدته العلوم كما حصله بالتحصيل من المبادئ اذ هو من جملة مراتب
 القوة النظرية التي اودعت في النفس لتحصيل العلوم من المبادئ في مراتب متعاقبة بالتحصيل
 حتى لو شرد جميع العلوم بالتحصيل من المبادئ بل بطريق صغيفة كما في بعض مراتب القوة العقلية
 لا يسمي ملك المشاهدته مستفاداً فلا وجه في التردد ولا جميع العلوم ذات المبادئ
 التي ادركتها مطلقاً حتى يرد انه لا وجه للتردد ايضا لان من ادرك شيئاً يسيراً من ذات
 المبادئ يمكنه ان يشهد جميع علومه المتعلقة بذلك الشيء اليسير كبرق خاطف بل على ما
 في زيا يسير وهذا وان كان منه في القصد من ان ما فوق الواحد منها لا يحيط
 دفعة مسلم في القصورات بالاتفاق فلنفرض ذلك فيمن ادرك شيئاً يسيراً بصورة القوة
 بل النفسية الواحدة يمكن مشاهدتها مع كون صورتها علوية مستندة وهو تصور الطيف في النسبة
 والحكم فلنفرض ان نفساً من النفوس كان حصول المستفاد لها باذراك قضية تتعلق بالتحصيل
 وطرفها فاذا كانت تلك القضية مشاهدته عند تلك النفس المفروضة بعدد عليها انها مشاهدته
 جميع ما ادركته ويترجم من ان يكون من ادرك شيئاً يسيراً من ذات المبادئ بالعامر المستفاد
 لان من ادرك شيئاً كثيراً منها فانه تمام ميل به احد التمسك الا ان يقال مراده من النظرية
 المدركة القدر العرفي الذي يعنى شأنه في مجاري العادات ثم اجمع الذي لا بد منه في استحالة
 النفس ويكون الغاية القصوى المستفاد بحسب ما يمكن تحصيله للطاقة البشرية في هذه الدار و
 ان كان لا غاية للمستفاد بحسب حقيقة ان ميل بالحسب بعد غراب البدن كما تحتمه ان مشاهدته

جميع الموجودات المرتبة النازل من المبدأ الاول والصاعدة اليه بالترتيب الواقع في
 سلسله النزول والقعود على كل غلط انفعالي على اعلية الوجود تصورا وتصديقا بحيث
 يمكن ان يكون منشأ لتماصيل ادراك جميع الحركات الغير المتناهية الموجودة في صحنات الازمنة
 التي لا تناسي على ما هي عليه تصورا وتصديقا بعد غراب البدن اما بالكتب او بالخط
 فيضال الهاشمي الى ابد لا يابو وهذا غاية ما يمكن لان حجب القوة النظرية والنفسية
 المشاهدة يضيي العالم الصافي قال الشيخ في الاشارات تأمل كيف ابتدأ الوجود من الالف
 فلا شرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخر فلا شرف الى الاخر فلا شرف حتى
 بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد وقال شراح الاشارات والمرتبة الاخيرة من
 مراتب العود هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الموجودات كما هي شاملا
 انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى شاملة عليها اشتمالا فاعليا في العقل المستفاد
 عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى درى الكمال بعد ان مضى انتهى قوله
 ليس ارادهم حصر المستفاد فيها ذكره بل غرضهم هو الاشارة الى كمال المستفاد لان المقام
 تمام الاشارة الى كمال كماله لا يمكن لانه ان لا يوجد آية ليس مراده الاعتراض بل لزوم
 ان لا يوجد اذ لا فائدة بل هو بيان الواقع وما قال ان مراتب القوة النظرية كلها على
 ما هو المصطلح عليه لتكميل النفس الانسانية في هذه الدار وهذا التفسير من هذا القائل على ما
 الاصطلاح مع انه قصد بيانها على الاصطلاح فليس ينبغي اذ اتى دليل على ذلك بل
 المتبادر من ظاهر عبارة القدم ان المستفاد هو ما ذكره هذا القائل على ما قلناه سابقا و
 استفاد النفس استفاد اقربا لهذه المرتبة في هذه الدار بحيث اذا قطعت العلاقة
 عن البدن تشبه جميع العلوم مشادة مستمرة كمن في عدة هذه المرتبة من المراتب التي

بجمل

بتكميل النفس في هذه الدار بحسب القوة النظرية وبالجملة لما كان الاستعداد القريب لهذه
 المرتبة حاصلا في هذه الدار جعلها محابها استكمال النفس في هذه الدار وان كان لا
 بالكمال حيثه في دار القرار بل في دار القرار اى يوجد في داره من بعض لكن بالترقي
 اللهم الا لبعض المتجربين وذلك انما يكون بربوحي اتصال النفس بعالم العقل بحيث
 تسبح في رايها القدس حيث شئت وقد ما شئت ثم ياتي الى قديم بدنه
 عن حليات البدن وعلايقه عطف لتفسير سابقه اذ المراد من التجرد عن حليات البدن النطق
 عن الشهوات البدنية والانغماس في العلايق البدنية الصارفة عن توجه الى عالم القدس
 فها هنا في ما ذكره في خواشي التجريد من قوله وهم في جلابيب من ابدانهم اى متعلقين بها في
 اجتهاد حيث يحفظ حياتها كبر وقاطعة من غير استفاد بمشادة الجميع اراد دوام
 المشادة على ما هو مصرح به في كلامه في الاستشهاد نوع مما هو لا يضر المقصود اعني
 قوله انه آية بل تنويه وفي كلمة اللهم نوع ايجاز الى الاشتباه في وجود هذه العقدة ايضا
 من المستفاد في هذه الدار واما حصره بعدم وقوع دوام المشادة في هذه الدار كما
 كانت في النفوس المحرودة او غير ما فيها راعى ان الظاهر ذلك على ذكره في شرح الواقعة
 ان قلت العقل المستفاد من مراتب القوة النظرية والتجرد المذكور من غراب القوة العملية
 فتشادة التجرد وليست من آثار القوة العملية وايضا العلوم اكا حصة في مرتبة التجرد لا
 بالطرائق التي ادركت النفس من الضروريات بل من بعض على ما في الناطقة في المبدأ
 العالية علوم الهامية غير الكتابية فلا تريب للاستشهاد اصلا قلت بعد ايجاز
 اورد كلمة اللهم للاشارة الى ذلك اذ اراد ما شاع في تمام الضعف ونها مثل
 قولهم نعم لذا وكذا في ايراد كلام عدم من خارج الباب لتأكيد الحكم السابق وهذا كثير

شاع ذلك ان تقول النفس بعد تحصيلها ملكة شديدة لاستحضار الصور التي دركها
 من الصوريات ربما يحصل لها ملكة استحضار جميع ما بشرط تجريد بالنظر نحو المقتضى
 ولو بعدة من الرياضه وتجريد ما عن الشواغل فلهذا الحالة اعني مشاهد تلك النظريات
 كالبرق انما يطفئ بسبب القوة النظرية ومرتبة طهارتها بشرط التجريد وليست حصولها
 بمحض التجريد حتى يكون من آثار القوة العقلية ومرتبتها وبهذا الاعتبار يمكن ان يكون
 احوال من احوال القوة النظرية فلا اشكال مد نفس حسب المراتب اعلم ان مراتب
 القوة النظرية غير منحصرة في هذه الاربع بل لها مراتب اخر مثل مرتبة استعمال الحواس
 ثم مرتبة احساس الحركات بالنقل ثم مرتبة التنبه لما بينها من المشاركات المباشرة
 ثم مرتبة ادراك الاوليات ثم مرتبة استحضار ما من شأنه ثم مرتبة حالة غير متناهية
 بما يمكن من الكسب فلهذا مراتب من اليوناني والعقل بالملكة ثم بعد العقل بالملكة
 مرتبة لصور المطلوب النظري ليتكلم من كسبه ثم الانتقال من المبادئ ثم الوقت
 عند وجدان المبادئ ثم الترتيب الصحيح على وجه توفيق الى المطلوب فلهذا الاربع من
 الملكة والمستند ثم بعد المستند مرتبة الاستحضار بلا كونه ملكة وهذه مرتبة اخرى
 بين المستند والعقل بالنقل ثم بعد العقل بالنقل مرتبة استحضار جميع النظريات
 فردا فردا على سبيل البديل بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكة ثم مرتبة استحضار جميع
 بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكة ثم بعد المستند مرتبة المشاهدة بالاسترجاع بلا كونها
 ملكة ثم مرتبة ملكتها ثم مرتبة مد اجمع بالاسترجاع بلا كونها ملكة ثم مرتبة
 ملكتها ثم مرتبة مد تارة على الاستمرار بحيث لا يغيب شي من النظريات طرق
 عين فلهذا المراتب المذكورة غير الاربع المشهورة كلها اثنا عشر مرتبة

والحكمة لم يغيرها ولا واحد منها لانهم بنوا حصر المراتب على الاستحسان بحيث لا
 غرضهم من اعتبار هذه المراتب للقوة النظرية بيان كيفية قريح النفس في الكمال توارد
 الاستعدادات فاعتبروا ما هو العمدة منها المتفاوتة تفاوتاً ظاهرة او غائبة ومرتبة
 وجعلوا الاستعدادات الاخر الغير المعقدة بها بعضها مقدمات حصولها وبعضها
 لواحقها وتتماثلها بغير ذلك بالتأمل فيها وكان تلك الاستعدادات برازج من
 كل من المرتبتين وليست واحدة منها فحقها بالنسبة الى السابقة حاله اخرج منها
 وبالنسبة الى اللاحقة حاله الدخول فيها فلم يدر ما مراتب برأسها عدم التباين
 بينها مع ان تواردا على النفس في سلوكها نحو الكمال يعلم من اعتبار تلك المراتب
 المشهورة وجعلوا المراتب الاخر المتقدمة المتخلفة في الكمال من اشتداد وضعف
 مراتب على حدة ولما جعلوا ادراكات المحسوسات من مقدمات العقل بالملكة
 اعتبروا في اليوناني الخلو عن الاوليات والمحسوسات مثلاً لانهم اعتبروا فيه
 الخلو عن جميع الادراكات الارشادية ولذلك خصوه بمبدأ النظرة والاع
 فالتأني في اليوناني ان يعتبر الخلو عن الاوليات فقط لان المراتب معتبرة
 بالنسبة الى المعقولات او الغرض حصر مراتب النفس بحسب قدرتها النظرية
 فلا دخل للمحسوسات فيها كما لا يخفى ولكن ان جعل الاستعدادات الغير
 المعقدة بها السابقة على الملكة فزادها بان تجعلها استعداداً او جداتاً مرتبة
 من مجموع الاستعدادات امحاة بعد اخرج من اليوناني فحين حصول مرتبة
 الاحساس فقط يكون الجزء الواحد حاصل من العقل بالملكة فيكون عدم الاعتداد
 بالاستعدادات الثابتة بين اليوناني والعقل بالملكة كونه خارجاً من الاستعداد

الذي الحق بنانه وقس عليه سائر ما يترأى من ارباب الفقه النظرية وبالجملة فكل ما
 مراتب غير هذه الاربعة اما ان كل مرتبة مات في الاربعة ولو احتمل او كمل
 جزا منها او كمل مراتبها واداتها وضممتها الا انهم اعتبروا من ذلك الاستعداد
 والضعف هو الغاية منها فافهم واعبر فيها لما يليق من هذه الاعتبار الثالث
 ثم اعلم ان قوى النفس ومرتبتها ليست امورا موجودة في الخارج زائدة على النفس بل هي
 حقائق واعمال مرتبة العقل للنفس فيسببها الى مولاتها وتصرفها في التدبير
 تلك المولات لان النفس من متواليات الموجودات ليست لها صفات خارجية
 اذ كل ما يحصل فيها مستعمل لها لعل وتجرده عن اللواحق التي رتبة لانها عوالم في انفسها
 سخاوت العالم الخارجي في الاحوال والاحكام وكل ما هو حاله في الحول الخارجي فهو مستعمل
 موضوعا غير متجرده عن اللواحق التي رتبة سائر ما كان حوله سرايا او جواريا فالجودات
 لا تكل فيها الاشياء حلولها خارجيا بل حلول الاشياء فيها ليس الا بحسب الوجود والحول
 الذي هي كون النفس فلا جودا اياها عن الاور التي رتبة فالاشياء الخارجية لا يحصل
 في النفس لا بهذا الاعتبار واما الامور الذميمة فيحوز ان يتصف بها النفس اتصافا
 ذميا لا بهذا الاعتبار بل باعتبار نسبة الصفات الخارجية الى موضوعها لان
 الامور الذميمة لا يتصف بالموصوف الغير المتجرده وهذا كله ظاهر لا يخفى على ارباب الكس
 فان قلت الوحدة موجودة في الخارج وكل موجود في هذه الوحدة فانفسها وحدة
 فهي صفات خارجية لها وايضا وجوها مثل الغضب والحنن والحمية والجلل
 والكبر من صفات النفس وبيوت المحلة النفس عنها طرائق وعلاجات ثم بيوت التحلية
 باضدادها اعني الحكم والشجاعة وغير ما طرقتا في هذه الصفات الخارجية

موجودة في الخارج زائدة على النفس فيكون تلك الصفات الخارجية للنفس قلب
 الوحدة وان كانت موجودة في الخارج الا انها ليست زائدة على النفس بوجوه
 اخرى وجودا عينا وجود الواحد في الشخص اذ الفرق بين الوحدة والشخص اعتباري
 فلا يكون الوحدة من الصفات الخارجية للنفس التي يحسب ويغيبها واما الغضب
 الحزن والحكم والشجاعة واماها فمطلوبة على الملكات العلمية التي هي مصادر
 للثبات الخارجية فالعلاجات المذكورة التحلية والتخلية هي لتلك الملكات التي
 الا امورا موجودة في الذهن اذ الصحيح ان الصور العلمية وملكاتها من الموجودات
 الذميمة لان الصفات الخارجية كما هي في موضوعه بطلق اخرى على الاثار الخارجية
 الناشئة من تلك الملكات فلهذه هي الصفات الخارجية لا بد ان التي تصرف فيها
 النفوس لاصفات النفوس انفسها لكن بطلق عليها الصفات النفسانية باعتبارها
 صفات لذات النفس كما صرح به في مباحث الكيفيات النفسانية من شرح المواقف
 فان قلت النفس يتصف بالنسب الخارجية وهي موجودة عند الحكماء قلب
 النسب غير موجودة مطلقا لكنهم جعلوا من متواليات الموجودات كونها خارج طرفا
 لنفس بعضها وكون بعضها مأخوذة من المنشأ الخارجي كما جعلوا الزمان بمعنى الكثرة
 والحركة بمعنى القطع واماها من الموجودات الخارجية كونهها كذلك والمجودات مطلقا
 لا يتصف بالاسم الاول من النسب اذ لا يكون ذلك في ذات الاوضاع واما
 التسميات في الاطراف ليس الا اتصافا عقليا فثبت ان المجودات ليس لها اتصاف
 خارجي بالصفات الخارجية التي كان الخارج طوفا لوجودها او انفسها فكل ما يتصف
 النفس من اعتباري يعتبر العقل اما من المأخذ الخارجية او من السلوب والنسب

والاضافه وغيره من الامور الاعتبارية واما الصور العلمية الموجودة في الدنيا
فليس صفات النفس لا في الخارج ولا في الذهن بل هي متعلقة بها تعالى الموجود
بالطريق فالنفس متعلقة بها باعتبار عقلها وتجربتها من اللواحق المادية كما في صور
الحايات الموجودة في الخارج او باعتبار اتحادها واعتبارها بالتحريك
عن الحوايات الذهنية كما في تجريبها في الامكان وهذا الامكان مثلاً لا يتجرب كتحريك هذه
الامكان ومقتلها حيث اولاً بالذات بلا تجريب واحد من جزئيات او بلا حطة
فيها كما في العلم بالعلم والصور العلمية كلياً يربط بعضها في الذهن كما في امره في
بلا احتياج الى موضوع يقوته في هذا الوجود كالمعقولات الاولى والصور العلمية
لما في الذهن اعني العلم بالعلم وبعضها يوجد كالاغراض الاحتياج الى موضوع
يقوته في هذا الوجود كالصفات العارضة لما في الذهن من لوازم الحايات و
المعقولات الثانية والثالثة ويلمح جراً فافهم ما ذكرناه في هذا السبيل
من الحكمة المتعالية التي حرم عن ادراكها ارباب نظر اهل الحكمة فثبت ولا تترك
اصحاب التطبيق الذين يحسبون انهم يحسبون صفات ثم ان ارباب التجريد يثبتون
بعدمها من مرتبتين اخريين احدهما مرتبة عين اليقين وهي ان علم النفس كسب
ثبوت المعقولات في المعارف وتانيهما مرتبة حق اليقين وهي ان علم النفس
يحسب يحصل بالمعارف اتصالاً عقلياً فالوا في مثل الفرق بين علم وعين اليقين
وهي اليقين ان شأجه ما ترى توسط نور النار بمثابة علم اليقين وتعاينه جرم النار
الذي يبين ذلك النور منه بمثابة عين اليقين وتاثير جرم النار فيها يصل اليه فيكون
ويصير ما اخرجنا بمثابة حق اليقين ولما كان لا ثالث لآه يريد بيان وجه الامور

بالمرتبتين الاولى وليين الى المرتبتين لا وليين في اذ واحد وشكرهم من سبب النعم الظاهرة
والباطنة والباقي على الوجه من النعم الظاهرة والباطنة هي المرتبة الاولى والآلات
بحصول المرتبة الثانية فيكون الحمد والشكر اشارة الى الاول باعتبار ذاته والى
الثانية باعتبار الآلة وانما لم يعتبر الاشارة الى المرتبة الثانية باعتبار نفسه لا
صعودها ليس على وجه القطع مع قطع النظر عن القرآن انما وجهه فلا يخلو الاشارة اليها
عن نوع خفاء ولان اختصاص الحمد بالنعم الظاهرة واختصاص الشكر بالنعم الباطنة
مما في الاشارة الى نفس المرتبة الثانية بحيث لا يكون فيها شأبه التحمل فالتوجيه الثاني
عن التكلف الاشارة بجميع اتيان المرتبتين الى مجموع المرتبتين فالاول باعتبار ذاتها
والثانية باعتبار آلاتها فنقول في بيان ذلك ان حسن مقابلة الآلة بالنعم تقضي
لفسر كل منها بمعنى قابل لمنه الا في فسر الآلة بالنعم الظاهرة لكسبتها بالشكر على
ما تحسنته ولا كمن على من دون وقوف بسايب الكلام ان الحمد اذا لم يتدبر
في مقابلة شئ ثم قيل الحمد من الآتيك يقابره من ان الحمد وعليه هو الآلة المراد منها
النعم الظاهرة وقس عليه حال الشكر ولو سلم ان قوله الحمد من آتيك لا يتقضي
ان يكون الحمد عليه مختصاً بالنعم الظاهرة لكن جعل الحمد من النعم الظاهرة بياناً في الاشارة
بالحمدية الى الفعل الميمولان من نعمه باطنه وكذا الحال في الحمد الشكرية فانه
لما جعل من النعمة الباطنة لم يصح الاشارة بها الى المرتبة الثانية التي هي الآلة
نعمه ظاهرة على ما ذكره وستعلم توجيده فعل هذا يختص بمحمد عليه بالنعم الظاهرة
والشكر عليه بالنعم الباطنة فلا يصح الاشارة بالقرنية الحمدية الى الميمولان ولا بالحمدية
الشكرية ايضا لانه يحكم القرنية الاولى على الاشارة في فسر الى المرتبتين بالآلة

ولما كان المرتبة الثانية بعضها نعمة ظاهرة اعتبر في الإشارة آلاها الموزع الاشارة
اليها على الترتيبين فكل من كل منهما دخل في الإشارة الى المرتبة فيكون المجموع حيث
هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع بلا تعيين كما حقت الشريعة وانما اشارة
الى المرتبتين على هذا الوجه لا للمباذير في تمام الحمد والشكر كونهما معتبرا في اول
وجوبها ووجهي مبدأ الفطرة اذ الميولاني دالة الثانية حاصله معهما من الحمد
والشكر على وجوبها واما ان النعمان فيكون الحمد الحمدية والشكرية اشارة الى المرتبتين
بعد الاعتبار على وجه التبادر اي باعتبار الالات الثانية المنقطة الى الظاهرة و
الباطنة ولذا قال في الآيات بالعبارة واداء من الاول ثم الظاهرة المناسبة
لمورد الحمد واما انية النعم الباطنة المناسبة لما هو المعجزة في مورد الشكر لشيئا
بها في الآيات على وجه التفصيل وهذا هو الوجه في اعتبار المصالح الآيات في الآيات
الى المرتبة الثانية وجعل المجموع من حيث هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو مجموع
فانهم اذ يقول لما اراد ان يورد الحمد والشكر على جميع نعم الله تعالى التي لا تحصى
ايها ورجلها ما ليعرف هذا الكتاب واداء الاشارة بها الى المرتبتين اذ هما
نعمتان قطريتان سابقتان على التمكن من الحمد والشكر فاداءها باعتبار الذات
واما باعتبار الآيات فيجب التصدي اليها بهذا الاعتبار في كل جملة فكل من اشارة
الى الثانية باعتبار آياتها ثم تلك الآيات وبعم الله تعالى ايضا نعمتان الى
الظاهرة والباطنة فالانسان تعرض لكل منهما على حد يخص الحمد بالنعم الظاهرة
لما نسبتها بمورد واما ان الظاهر مقدم على الباطن والمشهور مقدم على الخفي
وخصص الشكر بالنعم الباطنة لما ذكرناه سابقا فلم يكن الاشارة بالقرينة الاولى

الى العقل الميولاني ولا بالثانية الى العقل بالملك بهذا الاعتبار اعتبر في المرتبة الثانية
وجعل الاشارة بالمجموع الى المجموع وانما جعل مجموع الترتيبين آه وذلك انه جمع
لمحصل الترتيبين وجعل اشارة الى المرتبتين ولم يصر في كلامها الى مرتبة معينة
مخصوصا كما فعل في المرتبتين الاخريتين واما جعل القرينة الاولى وهذا اشارة الى
المرتبتين معا وان كان قد تومر ظاهر العبارة حيث اقتصر على ذكر الحمد في اللفظ ولم
اليه الشكر فيان كلامه لا يباعد. ولذا اقدر الشكر في نظم الكلام معطوفا على الحمد
ليندفع به هذا الوهم والتفصيل ان ههنا احتمالات ثلثة فحين الترتيبين
بالجعل الاول للاولى والثانية للثانية وجعل واحد منهما اشارة الى المرتبتين
معا وجعل المجموع بالمجموع بلا تعيين وهذا الاخير هو مراد الشارح وان كان كلامه يومر
بظاهر الاحتمالين الاولين الا ان السابقي مدفع هذا الوهم والتفصيل الذي
ذكره الشارح بقوله ولما كان بيان آه لتعظيم هذا التوجيه وكونه اعتبارا شاملا
واما التفصيل الذي ذكره الشريف فيان لعدم امكان توجيه آخر غير ما ذكره الشريف
اذا هو كما افاد انه لا يمكن تخصيص كل قرينة بمرتبة كذلك ينبغي ان لا يمكن جعل واحدة
منهما اشارة الى المرتبتين تمام معناه فلا بد ان يكون الاولى اشارة الى بعض الثانية
والثانية اشارة الى بعضها مع المرتبة الاولى فهذا معنى كون المجموع اشارة الى
المجموع يستعمل في ظاهره وباطنه ان كانت المرتبة الثانية وان اشتمل على نعم
ظاهرة وباطنة الا ان نفس المرتبة الثانية نعمة باطنة فكيف قال ولا الثانية بالثانية
قلت قد حقت سابقا بالبط والتفصيل ان الاشارة الى المرتبة الثانية ليس لا باعتبار
الآيات ولو سلم تخصيص الشكر بالشيء الذي يحصل بالآيات الظاهرة والباطنة ليس يمكن

اذ الشكر على ذلك الشيء شكر في حقيقة على عطاء الآلة لانه لا يحصل الا بها فالآلات
 لما كانت مستندة على الطامرة والباطنة لا يمكن تخصيص القرينة الشكرية بانها لا يشكر
 لا اختصاص الباطنة اما يكون المسكور عليه من انعمه طامرة وكما لا يشكر نفسه كذا كذا على حقيقة
 فيما يستحق فلا يشكر لها الآلة وانما لو قطع النظر عن لفظ الآلة فالحكم لا يجوز
 ان يخص مصلحة بالنعم الباطنة اذ لا وجه لاصلا ولو جعل عاقل الطامرة والباطنة
 لكن الحمد الحمد في الاشارة الى المرتبة في مصلحة ذكر الحمد الشكرية بالنسبة الى الاشارة
 الى مراتب او يكون الاشارة الى المرتبة لا وليس تكرارا لكل منها كما في مرتبة الشكر
 على الوجه الذي ذكره اذ هو رعاية حال الحمد والشكر بحسب اريد منهما في هذا المقام
 مع اعتبار دخل كل منهما في الاشارة بلا لزوم لعواذ تكرار والافق قطع النظر عن
 الامور الاظهر ان حال ان قرينة الحمد اشارة الى المرتبة مع ان من الاول و
 الآلات الثانية قطعية الحصول والحمد يدل على النعم اجمالا باعتبار المطلق وكذا قوله
 الشكر اشارة اليها مع هذا الاعتبار ايضا وانما جمعها في الاشارة اليها لثقلها
 في الحصول وان كان باعتبار حصول الآلات هذا ثم ان ما ذكره الشريف من جعل مجموع
 القرينتين اشارة الى مجموع المرتبتين من قبل اللفظ الاجمالي المتضمن بفضله الى ذين السامع
 كما في مثل قوله تعالى وقالوا ان يدخل الجنة الآمن كان هوذا ان نصارى على ما قرئنا
 اذ ما حصل جعل مجموع القرينتين اشارة الى مجموع المرتبتين على سبيل الاجمال لان كلامه ليس
 كلاما او معناه غير خارج عن كونه نعمة طامرة او باطنة فكل منهما اشار اليه مجموع القرينتين
 على وجه الاجمال ومحصل السورة من مضمون ذين السامع هذا ما يمكن في ترجمة كلام
 الشارح والمحشى وكل ان جعل مجموع قرينتين الحمد والشكر اشارة الى العقل الباطنة

يحمل تعلقهما جميع النعم الطامرة والباطنة فكون قد ير كلاء محذوك وشكرك على جميع شكر
 واما ان الحمد من بعد الطامرة والشكر من بعد الباطنة وعلى هذا يكون على الحمد والشكر
 شيئا واحدا بما يخص الحمد بالنعم الطامرة والشكر بالنعم الباطنة وقد مر في اول باب
 الحمد فائدة عدم الاكتفاء بواحد من الحمد والشكر ووجه الاشارة بالقرينتين انه
 لما حمد وشكر ثم طلب الهداية التي تباور من طلب عطاء توفيق استعمال الآلات
 على وجه الصواب على ما فسر اكثر المفسرين الهداية الواقعة في قوله اعطى كل شيء
 خلقه ثم هدى علم من منه انه قبل عطاء الهداية قد حصل له نعمة الآلات وقابلية
 استعمالها وهذه اليمين الآتية العقل الهيو لاني وثا لك هدانا الهداية اشارة
 الى العقل بالملك لان حصول الهداية لاستعمال الآلات التي من جملتها القوة العقلية
 لا يكون الا في مرتبة العقل بالملكة مع ان ذكر انه يحصل الشيء لا يخرج عن الاشارة اليه
 وقوله فهو ذكركم من الغواية والغواية اشارة الى العقل المستفاد اذ الغواية و
 الغواية انما يكونان بعد استعمال الآلات الى طرق الكمال فلا يكونان الا بعد التمكن
 من الانتقال فلا استعداد منهما في خمسة طلب الوصول الى الكمال بعد السلوك في طريقه
 فكون القرينة الرابعة اشارة الى الكمال الذي هو العقل المستفاد وهو له اعلام
 والهام الصدق اشارة الى العقل بالفعل فكانه اشار الى ان حصول العقل بالفعل
 انما يكون باعلام الامر الخارج او لا حتى يكون محروفا فكون النفس مستعدة للانتباه
 بعد الذي هو بمنزلة الالهام كما لا يخفى ولكن ايضا ان يقول الاستعداد اشارة
 الى الانتقال بالفعل بعد التمكن منه في مرتبة العقل بالملكة وهذا الانتقال يرتب عليه
 المطالبة وهو من مميزات حصول المستفاد وكالاته لتحصيله واستفاد الاعلام

اشارة الى الفعل المستفاد وابتغاء الالهام اشارة الى العقل بالفعل فلهذا يكون
ما بعد البيولاني الى حصول المستفاد وشارا اليه على وجه اتم واكمل مقدمات كانت
او ليس مرتبة ان قلت يلزم من هذا التوجيه ان يكون المعنى طابا لمرتبة العقل الملك
وهو بطر فطرا لان من هو بعد وتفسر هذا الكتاب لاشبهه في ان جميع المراتب
الاربعة حاصلة له قلت الذي يطلبه المصنف كمال هذه المراتب الثلاثة فان كمالها لا يتحقق
عنده او نقول ان المعنى عبر عنه في هذه الفقرة تصويرا لما لا يمكن من ذلك المبدأ
الى شتى عمره ولما ينبغي به بحسب الحالات في مدة عمره بطور اتم والشكر
وطلب الهداية وابتغاء الالهام والالهام بعدا بعبادة فطرة بما عليه الاحوال
وما ينبغي له بحسبها ينزل منزلة من تلك وفيه من اللطافة ما لا يمكن ومن هذا علم
ما نقل عن الشريف حيث قال فالمعنى هنا اشار الى المرتبتين الاولى وليست حاصلة
له حيث حمد الله وشكره عليهما والى الاخر من غير حاصلين حيث سأل
الله الهداية وابتغى منه ما يتوقف حصولها عليه وفي القوة العامة اشار
الى ان المرتبة الثالثة وما بعد ما غير حاصلتين الى حمده وشكره انما قدرتها
المعطوف لان الاشارة الى المرتبتين لا تتم الا بجمع الحمد والشكر على ما حقه فيكون
مراداً في نظم كلامه لتوقف صحته عليه والدليل على سائر المعطوف منها ذكر الشكر
فبعد معطوفا على الحمد وكما ان يكون مراداً تفسير قوله حمد بجمع ذلك بلا تدوير
في نظم الكلام يرشدك ان قال فيما سياتي انما حمدك على المرتبة الاولى وعلى
الثانية اذ شكر في نظم كلامه هناك محل فلا قصار في على الحمد في الموضعين
لحليل الجانب المعنى اذ المقصود الاصل فهما تفصيل الحمد عليه لا تفصيل كل واحد

في مقابلة حمدا وشكرا اذ الاشارة الى المرتبتين انما يحصل بمجرد ذكر الاشارة
النعماء من حيث وقوع القول المعظم في مقابلة تسمى ذلك القول المعظم حمدا وشكرا
الا انه عبر عنه بالحمد مجازا لانه المستعمل في الاكثر في مقام القول المعظم
حاصل الجواب ان القابلة بمعنى كون الذات ممكنة الاتصاف بالقبول في الجملة
وبما في وجه كان لازم الماهية لا القابلة بمعنى صلاحية الاتصاف بالفعل وهي المراد
بالاستعداد البيولاني من لواحق الوجود الخارجي ومعللة بعلل بل هي لوازم
النفس الناطقة على صرح الشيخ في رسالته في بيان النفس الناطقة حيث قال العقل
البيولاني استعداد بحسب النفس انه يصحبه النفس في كل حال ويتبع مع بقا
فلا يخل هذا الكلام ان قلت هذا ما قضى لقولهم الاستعداد لا يجمع مع
الفعل قلت ليس المراد من الاستعداد والقابلة هنا الحالة الوجودية
الحاصلة في المادة بعد وجود المادة وهي التي لا يجمع مع الفعل بل المراد منها
الحالة الحاصلة في العلة القابلة للمشروط بها حصول النفس من العلة القابلة
كما يقال فلان قابل ومستعد للوزارة لا في عقله وكما ان رابع مع ان استعداد
وقابلة وهو في العقل وكما ان الرأي لا يزل حصول الوزارة بالفعل سلبا
ان المراد منها ما هو المشهور لكن البيولاني امر وجهاني في فهمها امور ووجهه
اخر بالنسبة الى كل واحد واحد من الصور العلمية حتى يكون بها استعدادا وكما ان
كالالتفات والتوجه اخص من العقل بالنسبة الى كل علم علم ولا يجمع حصول
بالفعل ذلك الامور المنقطة فلا يلزم من بقا البيولاني اجتماع مجموع الاستعداد
اتم للنفس بالفعل بل جزؤه ولا ف وفيه ثبوت على ظاهر الحال من ان

المراتب امور و جوده و اما اذا كانت امور اعتبارية على تحققة فيما سبق
 فالامر ظاهر فكل كيف يتصور اعطاء و لا فلهم لازم الماهية لا ينفعك عن
 الماهية في الوجود من معانيها انه موجود نحو الوجود الذي يوجد الماهية فيها
 كان او عينيا حتى يلزم ان يكون معقلا بطل الماهية بل معناه ان العقل لا يعقل
 الماهية متصفه باي وجود كان الايجد متصفا ايضا بالعقل لا حاجيا
 فلا ينفعك الماهية عنه عند العقل باي وجود فرض و باعتبار كونها طوطا في
 كلا الوجودين لازم الماهية و باعتبار كون الانصاف هذه الوجه ليس الا
 في العقل معقول ثانيا فكل لازم الماهية فهو معقول ثانيا فكل نفس تقسيم الصفات
 الى لازم الماهية و الى معقول تقسيم اعتباري فافهم فانه من الاسرار التي حرم عنه
 اهل الزمان وان اقتضت اراد بالاعتقاد العلة الفاعلة لا العلة
 التامة بقرينة جعل ارتفاع الموانع خارجا عن مقتضى فان اقتضا بطل على
 هذا المعنى ايضا كما يقال البرودة مقتضى الطبيعة لكما مع انها لا توجد بطبيعة
 الما بل تحتاج الى حصول الشرايط و ارتفاع الموانع وان راعى جميع
 القوانين اي وان فرض رعاية او التي المعلم اليه المقدمات الصحيحة المرفوعة
 فيها جميع قوانين المنطق و الا فوقف المتأخر في السبلادة بالمعنى المفسر على
 جميع قوانين الالكتساب متبعه جدا فضلا عن رعايتها و عرض الحار عليها
 كما سيأتي و سيأتي هناك كلام منا فيما لو عليه لعدم تنظيره
 و تحليل الاخطاء بعدم التفتن كما زائدة منه الى انه انما يتصور الاخطاء
 في الافكار التصديقية لا التصديقية فافهم و تأخير الغاية لا يعني اذا كان

منع الغباوة بالاختلاف في الاشتغال بعد رعاية الطريق و الاصابة فيه و منع الغواية
 بالاختلاف في رعاية الطريق كان الغواية متقدمة على الغباوة فافهم لما ذكره
 ويمكن ان يقال ان مراده ان الغباوة اقوي من الغواية في المنع عن المطالب الكمال
 كما يظهر من تفسيرهما و الطريق المعتاد هو الترتي من الادنى الى الاعلى لكن راعى
 مجازتها المداية تحسب اللفظ و المعنى كما لا يخفى ففكر الترتيب المعتاد و قد عكس
 الترتيب المعتاد لغرض اخر و بعبارة من المحسنة البديعية وسمى تيمما كما في قوله
 لا تأخذ سنة و لا نوم فان نفي السنة على من نفي النوم ففكر الترتيب للتتيم
 ان الاعلام يتعلل بالامر الخارجي اراد بالامر الخارجي ما يقابل الصورة العلية
 بحيث موصور بالاعتدال بالصدرة و لا بالامر الخارجي المعقب في معنى اني هو هذا المعنى
 على امر حقيقة كما سبق ثم الظاهر المتبادر من عبارة ان العرف المذكور من الاعلام
 و الالهام مبني على القول بان كمال من الشيء سواء كان كليا او جزئيا اما هو شئ
 و المثال له لا حصه على هو المشهور و المرضي عنه ان روح و ان كماله كماله
 على القول بان كماله الماهيات الكلية موصفها لا شأها على ما هو الحق و المرتبة
 عند الترتيب على بسجي بان معال الماهية لها اعتباران من حيث هي و من حيث
 ايجبت عال لها امر خارجي و معلل بها الاعلام و من حيث هي في الذهن و الالهام
 نفسها و من حيث ايجبت لسم صورة ذهنية و معلل بها الالهام و لا شبهة الفرق
 الاعتباري كاف فيما قصد و حاصل الفرق و هو ان المراد من الاعلام و الالهام
 و ان كمال شيئا واحدا باعتبار المال و هو اعطاء الصورة اتمه الصادقة فحوز
 بهذا اعتبارا على كل من الاعلام و الالهام بكل من الحق و الصدق الا ان حصوله

اعتبر فيها التعلق بالمراد بوجه كسب الوضع وخصوصية الالهام اعتبر فيها التعلق بصورة
 فاقية هذا الاعتبار ان يعلق كل منهما بخصوصه بما يناسبه من معنى والصدق بحسب بديهي
 الاعتبارين فباسب ذلك ان يقع ان الالهام معنى اتقاع الالهام على الحق ان يطلب
 للشيء الخارجى على وجه يكون صورة صورة حقة معنى الالهام على الالهام الشئ الخارجى الذى يكون
 صورة صورة حقة ومعنى ليس معلوما في الحقيقة ففى العبارة نوع مسامحة ويجوز ان يكون معنى
 صفة للقول ويكون المراد ان الالهام معنى حقيقى وهو لا يخلو عن حذف المضاف ويحتمل الكلام
 بلا مسامحة فالحاصل كلامه فى الشخص الاول انه حصل الالهام بالحق خبر بديهي العسر على العلم بحقيقة
 ولم يقع على الصدق على هذه الارادة لان بين الالهام ومعنى مناسبة فى الجملة باعتبار هذه
 الالهام الخارجى في كل منهما على وجه الاولية لوجه وليس مراد ان المعلم به حقيقة هو معنى اذ معنى
 صفة العقد والالهام على ما ذكره لا يجوز ان يعلق به معنى الحق والالهام وان كانت مناسبة
 في الجملة لكن لا على ذلك القدر الذى يصح بهما معنى الالهام بخلاف الالهام فان المناسبة
 وبين الصدق قوته اذا الملهم في الحقيقة ليس الصورة لتعلق الالهام حقيقة بالصدق
 الذى هو صفة الصورة ولهذا فالصدق الالهام فاسب ذلك آه قال في الالهام فثبت
 آه اشارة الى المرتبة الرابعة آه المرتبة الرابعة وان كانت تلك استحضار النظر
 وما في حكمها من التجليات والحدسيات واشغالها بصورة كانت او تصديقه الا ان
 المتخصص بالذكر معنى والصدق الذى يحقق العقود لان المطالب التصديقه اتم
 من الصورة او لا شتمال التصديق على التصور في يكون المرتبة الرابعة مشاركة اليها
 تمامها بل انما واحد آه وهو كمال صورة الشئ في النفس كى ذلك انما يكون في مادة
 يتصادق بها الالهام والالهام وليس المراد بانها والمال التلازم في الوجود او لا

بينهما كما يظهر من بعضهما فيذكر كل منهما ان اعتبار ذلك المال الواحد الذى تضمنه
 كل منهما فانه ان اعتبر ضم الالهام الى الالهام سكر الالهام باعتبار هذا المال وان
 عكس الاعتبار سكر الالهام وليس مراده ان الالهام والالهام سكر كل منهما على حدة
 مع تكرر صاحبه كذلك كما توهم اللفظ لان هذا غير مستغنى عن كلام المتخصص قطعاً وانما
 المستغنى عن تكرار المال الواحد المعبر عنه تارة بالالهام واخرى بالالهام فظاهر
 لا يقتضى تكرار كل منهما بانفراد بل الالهامات المتساوية بينهما الالهامات المتفاوتة
 وانما كونهما متساويان كان المقصود وهو تكرار المال الواحد كحصول واحد منهما بتبينها على
 ان اعتبار التكرار متساويين في كل من الالهام والالهام بارجاع الاحوال الى الت
 غاية ما يستغنى عن عبارة المتخصص ذلك المال الواحد فمن استغنى عن قوله
 سانه قلت المتبادر من التكرار عند الاطلاق موالى والتوالى خصوصاً اذا
 وقع في المقام الخطابي لا تعال الالهام غير صادق على الالهام المخزول المكتوب لانه
 اعلام بطريق الكتاب لانا نقول هو اعلام ايضا لا بطريق الكتاب لعل جيل الالهام
 من ذكر المخزول المكتوب ولا قصد عليه الالهام وفيه اشعار آه وفيه اشعار بان
 كلام المتخصص لا يثبت في المطالب على ما يدل عليه قوله عليه ما تقرر في الحكمة الا انه
 لا تخفى عن الاشعار به فان دعوى كون الصور العقلية مخزونة في العقل الفعال مضمرة ودعوى
 كون النفس الناطقة مستندة للخزونة مطلقاً ودعوى كون تلك الخزونة موالى العقل الفعال
 وكلام المتخصص وانما فيسبغ ولا تدعى على الدعوى لاول على ما بينه الشريف كماله لا لا
 الدعوى الثاني الا مع ملاحظة ما تقرر في الحكمة ولذلك قال على ما تقرر في الحكمة وربط
 الشريف بيان الدعوى الثانية وادرج في كلامه كلام الشارح في هذه الدعوى ولكن

ان قال ان من كلامه ايضا اشار بالمدعى الثانية حيث ان تلك الامارات التي
 تكون بلا تجسيم كسب جديد من المبدأ اى لا قول وذلك لا يجزى عن الاشعار بان في ذلك
 احكام خزانة كخط فيها الصورة العقلية فيما بين تلك الامارات وما هو في خبايا قدس
 عن ثبوت المادة فليس ذلك الا عملا محضاً واما ان ذلك العقل هو العقل النازل
 بخصوصه فلا تقرر في الحكمة فمن كلام المصنوع اشار بالمدعى الثانية ايضا وان
 تمام اتساقها موقوف على ما تقرر في الحكمة وعلى هذا فلا حيل ان يرجع ضمير فيه الى
 المصنوع وينتفى آه لا يدل على تنفاد تلك الامارات من ذلك الجواب المقدس الذي
 سوف عليه العقل النازل ويترجم من ان يكون لك الجواب خزانة ففهم اشار الى
 مجموع الاربعين متناً اى عدم انجز الذي هو تعبير كلام المصنوع وحاصله فالشعر
 في كونه كلامه والى ان تصور اعلام آه ان قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك الصورة
 بين الامارات منطبقه في النفس والنفس المنسوبة اليها فكون آه عنها واذا لم يمتد
 اليها كونه مستخرقة لها ومثابة اياها قلت ليس لا وراك الا مثل الصورة
 فادامت تمتثل فيها لا يصور ذمها عنها كما لا يمكن على المتأمل الى تجسيم
 جديد ان قلت من اراد علم ان تلك الامارات التي هو قوت عليها حصول العقل النازل
 لا يكون الجواب الجديد قلت لما عرفت ان العقل النازل هو العقل التام من الاختصاص
 اريد بلا تجسيم كسب فان لم يكن لا يكون له الا بعد كونه حالاً فملك الملكة حالاً كونه
 حالاً لا بد من اختصاص العلوم لها بلا تجسيم كسب جديد وما يجب ان يتنبه عليه ان ليس
 المراد من الخزانة ما يبا در الى انهم من تلك الصور العقلية بعينها يتصل من النفس
 ثم عند الاختصاص يتصل بعينها عنها الى النفس ان ذلك بين الاستحالة بل المراد من الخزانة

يكون الصورة محفوظاً نوعاً للنفس فيها سقاء مثلها وذلك بان يستعد النفس ان ينقش
 عليها مثل تلك الصورة متى شاءت من غير تجسيم كسب جديد بل كسب جديد من تلك الخزانة مكانها الصورة
 الاولى حينئذ تسترد منها كمال المخزون واليه اشار بقوله تنكس منها آه فالعقل ليس
 خزانة للنفس مطلقاً بل بشرط استعدادها وحاصلها ونسبته عقلية منها بما يمكن من
 استرداد الصورة بمثلها فانه ما دام يوجد ذلك الاستعداد ويكمل النفس الى الاسترداد
 فاذا زال السبب من الاسباب لم يبق العقل خزانة لها وهذا معنى زوال الصورة عن الخزانة
 التي تسمى بالسيان بخلاف الذبول فانه زوال الصورة عن المثابة والالتفات مع
 بعائتها في الخزانة اى مع بقاء النسبة المذكورة التي بها تسترد النفس الصور بمثلها
 على العقل وبعد العقل خزانة لها بسببها وتخصه ان بقاء الصورة في الخزانة معناه البقاء
 فيها وهي باقية بذاتها او كونه اعدام ذات الخزانة او كونه اعدام وصف كنهها
 خزانة والثالث هو المراد منها وعلى جميع النقا ويرصد ان الصورة غير باقية
 في خزانة النفس وهذا الذي ذكرته اشار اليه الشيخ في الاشارات وصرح به الطوسي
 في شرحه وصرح به ايضا الشارح في الحكايات بل اكثر الكتب الحكيمية مشحونة بذكر فاك
 الشيخ في الاشارات بعد اثبات المراتب الاربع النظرية وبعد بيان حال النفس
 في مشاهد الصور المعقولة وغيوبتها من ان هناك شيئاً خارجاً عن جوارحها بالصور
 المعقولة بالذات اذ اوقع بين نفوسنا وبين اتصال ما ارتسم فيها الصور العقلية
 الخاصة بذلك الاستعداد الخاص بالحكام خاصة واذا اعرضت النفس عن ان على
 العالم الجسداني اذ الصورة اخرى انما تمثل الذكيان ولا كان المرأة كانت كذا
 بها جانب القدس قد اعرض بها عن الجانب الحسن اذ الشيء آخر من امور القدس

وبهذا نكون ايضا اذا كتب كنه الاتصال قال المحقق قولنا اذ اوتق آية اشارة
الى تخصيص بعض الصور المرتبة فيه بان يصير النفس مدركة لها دون سائر احوالها
انما هي على الاستعدادات من لا دركات التجزئة السابقة المعدة لا دركات
العمليات والادراكات الكلية المناسبة لادراك المدرك ثم قال قولنا وهذا انما
يكون اشارة الى السبب الذي يختلف به حال الذهول والنبهان وذلك لان النبهان
في القوى الجسدية انما يكون لذهول الصورة عن الحافظة ومنها لا يمكن ان يزول كنهها
من العقل الفعّال فبسبب الاختلاف هنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات ميّنة
يتمكن بها الاتصال بالعقل الفعّال في شأنه ما اخصص بها من المعقولات المستعملة
فيه وذلك الميّنة هي كنه الاتصال والنبهان زوال تلك الملكة عنها وقال الشيخ
في المحاكمات جميع المعقولات مرتبة في العقل الفعّال فادراك النفس بعضها من دون
بعض لا يستعداد خاص بها بالنسبة اليه وهو لها عند سبب انتفاع النفس لاعتراضها
عنه الى شيء اخر الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرأة اذا حذت بهاء شيء
ظهر فيها صورة واذا حذت بهاء شيء اخر زالت الصورة الاولى ونسبها بسبب زوال
ملكه الاتصال بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعّال ثم لنا في هذا المقام
محت فوى وهو ان النفس كما لها ملكة استحضار العقليات الصادرة كذلك لها ملكة
استحضار الكواذب لانها كما حكمها بحكام كلية صحيحة كذلك يبعد اعتقادات كلية
فاسدة ودرجتها من ان يستر جها بلا اكتساب ولو كان الاستحضار ملكا
جديدا لم يكن العقل الفعّال خزانة الصور المستحضرة للنفس بل لم يكن العقل
الفعّال مستنفاة بالصور الكاذبة مع ان قواعدهم تفيض ان يكون ذاته مبرأة عن

ثابتة النفس والقوة غير كون وجوده من الغير فانهم يقولون ان العقول المجردة عن المادة
ذاتا وفعلا كما انه بالنقل ليس لها في القوة شيء يتطرق اليه ولصورها هناك كما انه يصدر عنها
حقه بميّنة لا تتصور من علوها صور فاسدة فلا يصلح ان يكون العقل الفعّال خزانة الصور
في الصور الصادرة فاحال الصور الكاذبة المذبول عنها انما صلتها بالاشترج عاج بلكاشم
كسب جديد ولما حال هذا الاشكال في خدي وكان اخذ عن نفسي بالاقناع حتى وقعت
على رسالة مولانا عا والدين الكاشي ورو فيها عدة اشكالات حكيمة ارسلها الى الكوا
قطب الدين الشيرازي طالبها فوجد فيها من حملتها هذا الاشكال ووقعت ايضا
جواب القطب عن تلك الاشكالات فلما طالع جواب القطب وقع هذا الاشكال
ووحدة محال لا يروى الغليل ولا يشغ الغليل وقد عرفت ان هذا الاشكال قد كان من
قديم الايام متداولا بين محول العلماء العظيم من عصفه حتى مر عطف وبشغ للطا
شعق وعطف ان اشترساق اجمدة في محقق الحق وصدق الصدق فلقد كرر قبل الشروع في
محقق المقام جواب هذا الفاضل بتبديل فساد ليضع لك اذكرة بوجه سداوه فان
الشيء يعرف باضداده ومحقق الحق بابطال الباطل وافساده فاقول بالله الشوق
ومنه الهداية الى سوار الطريق قال القطب الشيرازي لما كان العقل الفعّال مستملا
بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج الى الفعل على ما بين في موضعه وهذا الاشكال
الكلية الفاسدة معقولات خرجت الى الفعل فوجب الاشتمال العقل الفعّال عليها بالنقل
لاشتماله بالفعل على كل معقول يخرج الى الفعل سواء كان حقا او باطلا لان ادراكات
النفس المستفادة من طرف الكوا من التخيلات وغيرها كلها على ما قال في الاشارات
ورسم على طالع عقلا لان جرحها من القوة الى الفعل عمل متصور تصور جميع المعقولات

فيطبع من فيها بعض الصور حسب استعداداتها وايضا لها بذلك العقل ولا العقل
 لما كان قد خرج ذلك العقول الفاسد وهو عقل ذاتة عقلا تاما والصلح التام
 مستلزم العلم بالعلول فكون هذا العقول كونه معلوما مستغلا وان كان فاسدا
 كماله اقول البتة هذا الفاضل حصول الصورة الا ذاتية المتصفة بالمطابقة او
 عدمها بحصول الصور الساذج لتلك الصورة الا ذاتية الاشكال انما هو في الاول
 فلا يندفع الاشكال بحصول صور الا ذاتيات الكاذبة في العقل العقول اي تصور
 الكاذبة تصور اساسا ذجا بدون ان يحصل فيه تصديقات كاذبة فان شئت بحسب
 الصريح والحق الصريح مطابق لما يقتضي قواعدهم ومقتضى عليه مقاصدهم فاستمع لما
 لديك وحقق ان احدا النطاة منك قال الشيخ الرئيس رسالة في بيان
 انفساخ الصور الموجودة في النفوس البشرية المتخالفة للحي بعد الموت اعلم ان
 الصور المحال لا يمكن ان يكون موجودة في الامور الدائمة السردية والعقول
 العقول فان العقول العقول العقل الاشياء من حيث انها لو ازم ذواتها وهي
 عاقل لوجودها ولو سايط ومقدمات لوجودها وكل امر لزم امر امره واما
 بالعمل فهو لا محال لكون موجودا بالعمل فان لزم العقول العقول امر محال
 ان يكون موجودا بالعمل والتكامل محال فبقى ان لا يلزمها امر محال ولا عقلها
 اذ قلنا انه يعمل ثم قال والنفوس البشرية لا تدرك شيئا من الاشياء
 الا بتوسط الحس والتخيل بل اقول انها لا يكون صورة معقولة الا بعد ان يكون
 تلك الصورة محسوسة او متخيلة واما ادراكها لذاتها فلا يكون بتوسط الحس والتخيل
 وذلك نوع آخر من الادراك يعرف في موضعه فاذا تخيل القوة التخيلية صورة ما محال

فيقولون ان الصور
 لا تدرك شيئا من الاشياء
 الا بتوسط الحس والتخيل

او غير محال فعل فيها العقل فذا من صورها معقولة فاذا لم توسط التخيل لم
 تحصل البتة صورها العقلية في العقل وحصولها انما يكون بتوسط التخيل و
 الحسن والوهم فان للوهم فيه ثانيا ايضا ثم قال وخزانة العقول كلها
 العقول العقول فاذا صارت النفس مثله على العقول العقول فاض عنها الصور
 المعقولة ما دامت مثله فاذا اعرض عنها الجنب البدن والقوى البدنية
 عنها بهذه الامور وكلما كانت الصور المعقولة زائلة عن النفس اي كانت النفس
 لا يدركها طالعت خزانة العقول فادركت منها تلك الصور بل فاض عنها
 بتوسط العقول تلك الصور من عند واهب الصور كما ان القوة المتخيلة
 لم يكن مدركه لصور المتخيلة طالعت خزانتها فادركت منها تلك الصور المتخيلة
 فاما كانت هذه الصور المقابلة للحي زائلة عن النفس راجع النفس وحصلت
 الصور بواسطة التخيل الجديد فاذا فارقت البدن وبطلت القوة المتخيلة
 بطلت عنها هذه الصور ولا يمكن ان تحصل فيها كرامة اخرى بواسطة التخيل
 اذ ليس التخيل موجودا واذا ثبت هذا فصح ان الصور المقابلة للحي تنفخ عن
 النفس بالاطقة بعد الموت وانما لا يفسد هذه الصور على النفس كرامة ثالثة
 بعد الموت كالصور كرامة لانها غير مناسبة لذات النفس والباري لا يحصل منه
 الشئ الا بالعرض لضرورة فكان يفسد هذه الصور المتخالفة لضرورة التخيل
 فاذا بطل التخيل بعد الموت وجب ان لا يفسد عنه والصور كرامة يفسد عنه
 اذ هو خير فاذا تمهد ما ذكره الشيخ فاقول قد عرفت فهاهنا ان ليس معنى كون
 العقل العقول خزانة للنفس لا حصول استعدادها حتى للنفس مناسب لما ينض

عليها ويستخرج المعقولات متوجهة الى جانب النقيض وبقيت المناسبة هي
والانصال العقل والمجازات المعنوية بينهما يفيض بها منه عليها معقولاتها الغائية
عنها عند قبالة اليه وذلك قد يكون يكون تلك المعقولات ثابتة في العقل ايضا كما
في الصور الحققة وقد يكون لا بثبوتها فيه كما في الصور الباطلة فان كانت حاصلة فيه
انما يفيض بها بلا شرط بوسط تخيل جديد لانها صور حقة وخير من صور الخيالات
مستفيضة ذات المعقولات المتعاقبة عند حصول الاستعداد واستعدادها فيض الصور
الحقة بعد غيبوبتها ميتا شارة يتم لكل الهيئ التي تحصل للنفس بسببها اتصال العقل
الفعال فيعكس منه عند حصول ذلك الاتصال بعد كل سبب الصورة الحققة الموجهة
فيه لا توسط تخيل جديد بكرة واقعة في مقابلة اخرى لا حيلولة بينهما و
ان كانت في الوجود لها بدون تلك الهيئ موقوفة على التخيّل لا التخيّل
معداة حصول تلك الهيئ وان لم يكن حاصل فيه كالصور الباطلة وارجح النفس
التخيّل الجديد عند قبالة جانب النقيض لفيض تلك الصور الباطلة بعد
الغيبوبة واذا راجع التخيّل لان تلك الصور الباطلة كانت للنفس حجة التخيّل فكل حصلت
في النفس لا يكون الا من جهة تلك استحضار النفس للصور الباطلة لا كون الاسر التخيّل
فيكون النفس بذلك موقوفة لا استحضار بسببه فكما يريد استحضارها اعطت الى جانب النقيض
مع رجوعها الى التخيّل الجديد لانه من شروط الفيضان فلا يتم الا به مكان التخيّل في
من نفس الصور الباطلة ولا يلزم من الاجتناب الى التخيّل الجديد الاجتناب الى التخيّل
فقط ما ذكرناه ان فيض المعقولات الحققة الى مرآة الناطقة من طاع عقل في مرتبة
العقل بالفعل عند الاستخراج انما هو الانعكاس من الصور الثابتة فيه والفيضان

الصور الباطلة منها اليها فانما هو بالاحداث والايكاد بشرط حادثة في غير
وجودها وثبوتها في كسائر الاعراض النفسانية الحادثة في النفس الغائبة منه
بشرط حادثة من غير اتصاف بها وان كان فرق بينهما بان لا وجود عيني
للصور على موجودات ذهنية فقط بخلاف سائر الاعراض النفسانية وبان
العقل الفعال خزانة لتلك الصور بمعنى انه يحل في النفس منه مناسبة لتلك الصور
بعد رها الى استرجاعها والاتصال بها اليه والمراجعة الى ما هو شرط في ذاتها
فيصير رجع تلك الصور لحصول الاستعداد والشرط في فيضها تحصل للنفس
بسبب مكن الهيئ استحضارها استماتت اي استحضار مثلها لا استحضار شخصها
بعينها على ما عرفت سابقا وبهذا الاعسار علة العقل الفعال خزانة لتلك الصور
كما جعلت خزانة للصور الحققة وان كان فرق بينهما بان مثال الصور الحققة مخبوءة
فيه ويعكس منها امثال اخرى الى مرآة الناطقة بخلاف الصور الباطلة فانه لا عين
ولا اثر منها فيه على ما قمته فمضى كونه خزانة حيث سبق في امثال الصور ميتا
استرجع النفس واجلت اليه سواء حصل امثال تلك الصور فيه ايضا فيعكس
اليها امثال احوال لم يحصل والحيثية المذكورة كافية في اطلاق الخزانة عليه
وما دامت تلك الحيثية مادية من كونه حواء وما اشعر بعض كلامهم من المعقولات
الغائية عن النفس حاصلة في العقل موجب لكل على المعقولات الحققة او كمال على
مقولته من كل معلول خارج الى الوجودين فهو متوجع في علمه من حيث انها
متعلقة بعقله بصورياتها وهذا هو الذي يشاهد غلط العلامة الشيرازي
وانت اذا حكمت انك تراه عليك فراجع الى عنك لئلا يئس ويضل الباطل

وانما بسط القول في حق هذا المقام ولم يفسر ذاك المرام لانه قد افهم
والعذر عند كرام الناس بقول ولما دسم فيها اي في المراتب الاربع من المراتب
التي يشتملها القرآن الاربعة المذكورة اولها وهي بعض النسخ لما رسم بالراء وما
واحد منها لا استعداد علم آه اقول الظاهر ان مراد المصنف من ايراد قوله
لا علم ان الاما عقلت ولا دراية الا بالهت انما علة في خبر التعليل لقوله فتبين
آه على رتب العمل فكانه قال انما يتبين منك الاعلام والالهام لانك الذي
اعطيت ما فاض من العلم والدراية فالائق كان ان نسال المرء منك لمر
سواك وفيه اشارة الى السعي من شيا من المرئيب الا خبر من حاصل الحق
وانما نال كمالها وقوله انك انت العليم اما لتقبل انما على نعم وجه
واكله واما لتقبل القول لا علم ان كل ان راجع لما اهمت ربنا الاثارة الى
المراتب حل كماله على كبر الاثارة واركنك على ما كلف من حل العلم على
استعداده وحل الالهام على انما العلوم البديهة مخالفا لاصطلاح المشهور
فيه من انه اراد في الاول انما النظريات بل الكتاب وكل ذلك لا يخفى على
كاشري وانما اركنك لان القرآن الثماني في تكون متماثلة متشابهة على وجه
ينظر به كل منها الى ما يقابل على الترتيب فكس الكلام في زيادة رونق وبها
وحسن منظره وآه كما لا يخفى على مطلع السراخي وانما سالتك آه لم
لاستعداد مع ان التعليل لا يخفى عن التعلق بها لانها كانت تتم لسؤال الهداية
وتبعاً له غير اصل في الاثارة فلم يثبت بها او كس بدكر الهداية عن كرا
وقوله لا يحصار العلم آه بناء على ان لا م التعريف الا في خبر المستأكل على

الاستاذ

الاستغراق في المقام الخطابي فينبغي ان يحصر على الحق في موضع الاحكام المتعلقة
بالاعمال الظاهرة آه الحكم يطلق في اصطلاح اصول الفقه على خطاب الله تعالى
بافعال المكلفين بالامضاء والمحرر وقد يطلق على ما ثبت به مثل الوجوب والحرمة و
الاباحة والمراد هنا القضا يا التي يستعمل عليها اذ الشريعة هي الطريقة السليمة
خطاب الله تعالى لا نفس الخطاب ولا نفس الوجوب والحرمة واما لما فهم لفظ الشريعة
عليها ثم الشرائع والنواميس كصان في الاكثر بالاعمال وان كان الشريعة اصطلاحاً
اسم لكل شئ اي بين الشريعة سواء تعلق بالاعتقاد او بالاعمال اذ كونها شرعية
اظهره اقوى لان ثبوتها في انفسها ليس لا بالشريعة كما ان علميتها كذلك بخلاف العقائد
فان بعضها وان كان سوفت العلم بثبوتها على الشريعة لكن لا يتوقف ثبوتها في نفسه عليه
كالعقائد الجسائية فوردية الله تعالى في الاداء الآخرة وغيرها من العقائد التي لا مجال
الى اثباتها الا بطريق الشريعة بالاعمال الظاهرة اي الصادرة من المكلفين و
فينبغي انما الظاهر لا يخرج الاحكام المتعلقة بالمكافات من جهة كونها مردودة او مقبولة
لان معنى الاحكام به الدليل لان جهة انما افهم اعمال ظاهرة واما الافعال المتعلقة بها
برجعة محصيلها وازالها كالأفعال المخصوصة التي يرادها من ردت بدل الا خلاق
كالمتصوفة من المتقين وكالا شرايين من الحكماء فليس يحكم بالمعنى المراد منها متعلقاً
بها اذ ليس تلك الافعال جزءاً من الشريعة وان لم سمها بل رمزت اليها كما كان كرس
او التي السمع وهو شهيد على حلها بل كلها ان على اشكال حلها اشكال الحمد على كل
باعتبار كون الوارد الثلثة مردوداً وان كان على سبيل البدل وكون معنى مردود
اجزاج كافياً في الموردية كالصبر فقط في طاعة صنع الله تعالى خلاف الشكر فانه

معتبره مورد الجوارح بجميع افرادها على ما ذكره كميته ولذا اشتمل على الكل فانهم
كان الاول نظرا منه كانه نظري معنى الحمد والشكر او لا ال من احد فقط حكم
باشتمال الكل ثم نظرا الى معنى الشكر فقط بامتنان الكل بالاضراب فلم يمتد توزيع معنى
الحمد والشكر على الكل والكل بلا منافاة الاضراب له اي على الغبادة المتضمنة
للكل كانه اشارة الى تعبير الشارح في بيان الاشارة الى المرتبة الثانية حيث
لم يذكر الغبادة فذكر بالتمام لبيان واما اقتضار الغبادة الكمال فلا الغنى
لا يدرك ما ينبغي ان يعمل كل باب فيله الكمال بخصه طباعها ان اتاه وجرها
لا يمتد صورته وغير ذلك من معاني الطبع والطباع المشهور في عرف الكمال
لجنتية اي في التجرد المراد من جنتية ههنا المعنى اللغوي لا الاتخا في الجنتية وهو
المناسبة بين الشيئين في معنى استعمال الشارح اه استعمال الشرايع التي
هي النضاي المتعلقة بالاحوال الطاهرة عبارة عن العمل بوجهها المشتمل
اشاره الى ان المرتبة الاولى من القوة العلية مشار اليها بقرينة الحمد والشكر
كما ان قوله وذلك لا يسم آه اشار به الى ان المرتبة الثانية منها مشار اليها
بقرينة الاطعام والاعلام واما المرتبة الرابعة منها فصريح الاشارة اليها
بقوله اشار آه وهو كمال آه ان قلت المرتبة الثالثة والرابعة ليسا
ما يتعلق بالاعمال فلا وجه لجمعها من مراتب القوة العلية فليست مرتبة الادراك
مطلقا ليست الا من كمال القوة النظرية لكن اذا حصلت باعداد القوة العلية ليعتد
من مراتبها على وجه التوسع عتبت ملكة الاتصال اه حل وهو بمنزلة العقل
بالفعل في القوة النظرية من هذه مراتب المرتبة الرابعة او من راي المرتبة الثالثة

في هذه القوة وجل المرتبة الرابعة فيها ما هي الغاية القصوى من كمال الانسان هو
ملاحظ كمال الله تعالى اه في هذه الدار ولا يمكن ان يحصل هذه المرتبة في مراتب
النظرية بمجرد ما في هذه الدار بل الغاية القصوى فيها في هذه الدار وهو ان
اجتمع ان يمكن واما في الدار الآخرة فيقول كمال المستفاد ايضا الى الغاية القصوى
من مراتب القوة العلية ويمكن ان يقال ان المرتبة الرابعة في القوة العلية هي
الاتصال الا انه جعلها ما يترتب عليها على التوسع كقوة الغاية المقصودة منها
بل من المرتبة الثالثة والاتصال عن نفسه اي عن لوازمها التي يعلم بانها
صورة منها فيها واما الاتصال عن نفس اتها فما لا يمكن لان النفس لا تليق
نفسها في حال من الاحوال وعدم الغيبة عنها عليها بها فلا يفضل عن نفس اتها
بالكلية وهو ملاحظة آه ملاحظة اجمال واهمال وان كانت حاصلة في المرتبة
الثالثة لكنه لا بطريق قوة النظرية فيحتاج آه الى حساب الاستعداد الجليل وكيفية
بتهذيب الظاهر والباطن بحسب كماله ونقصانه فلا يلزم من الاتصاف بهما التخلي
بجميع الصور الادراكية والاسرار الالهية الغيبية مما اشتهت فيه مسامحة لان
علوم المبادي اي العقول الفعالة علوم فعلية حضورية لا ادراكية وان كان
علوم سائر النفوس رتبة مية وكذا ان يكون الكلام على التشبيه والتغليب لان
النفوس الكاملة المجردة عن الابدان وكذا النفوس العلكية لنفس الكمال ايضا
على النفوس الناقصة المستكملة وهذا اشارة النفس المذكور في الاحاديث النبوية
اي بل ترى كل وجود اى يدعى النفس لا يعلم البتة فقط الذي يحصل بدون
التركيب والتفتية ايضا والذي يطلب ابراهيم عليه السلام بقوله اريدني كيف ينبغي

اولاً شبهة ان ابراهيم عليه السلام كان موقفاً من سؤاله الرؤية ان احاطه الموت
 منه تعالى ولا شك ان هذه الرؤية اقوى واجل مما قبلها لا المفهوم من الاستغفار
 فقط يجوز ان يكون العلم المستغرق من الغير وهذا هو المحرف لا ضرب
 اختصار لما ذكره في شرح مقامات العارفين اي من كتاب الاشارات قال الطوسي
 العارفين اذا انتزع عنهم والتصل بكنى راي كل قدرة مستغرة في قدرته
 المتعلقة بجميع المندورات وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات
 وكل ارادة مستغرة في ارادته التي لا يتأتى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود
 وكل وجود فهو صادر عنه فانفس من لدنه وصادراته في بصره الذي به يبصر ويحس
 الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
 فصار العارفين في متعلقاً باخلاق الله تعالى بحقيقة وقال بعد ذلك ما رواه ثم
 انه يرى ان هذه الصفات متكررة بالنسبة الى الكثرة متحدة بالقياس الى سببها
 الواحد فله عين ذاته وكذا قدرته واذا لا وجود ذاتيا لغيره فليس هناك ذوات
 متعددة متضمنة بصفات متباينة بل الكل واحد كما قال الله تعالى انما الله
 ذو الواحد الحق اقول معنى قوله فليس هناك اي في مرتبة المبدئية فلا غبار
 في القبول بقوله واذا آت واستشهاد بالآية اعلم ان صفات الاله انما هي خارجة
 الشئ انما يسمي بالامور المعينة في حقيقة الاخلاق الفاسدة الرؤية الحقيقية
 في الباطن كالاستغفار بانواع التدبير المختصة لها ثم بتقيقة تلك الاخلاق الروية
 الروية ثم التخلية بالاخلاق الصحيحة ثم تحصيل تلك الاخلاق حتى تأمن
 عن التمسك ثم التخلية بالمرائج الصحيحة احاصل تلك الملكة وقس على سائر امراض النفوس

فتنبذ الظاهر

فتنبذ الظاهر بمنزلة التدبير وتنبذ الباطن بمنزلة بيقية الاخلاق والتخلية بالصور
 القدسية بمنزلة تحصيل الاخلاق الصحيحة وملك الاتصال والانفصال بمنزلة تحصيل
 ملكة تحصيل الاخلاق الصحيحة وملك الاحتجاب عما يوجب ردائها وملاحظة جمال
 الله وجلاله بمنزلة المزاج الصحي الا عندنا المستهلك في الاخلاق الاربعة
 بانكساره عن صرافة كيفة ثمانية الاربعة فحاصل المراتب العملية بركعة وسعة
 وحكمة وكلية عا سوي السدح فهم المسكون اي سم الطائفة الذين سموا
 في هذا الدين المتكلمين بالطائفة احادته في هذا الدين بعد حدوث علم
 الكلام والافهم المشاؤون واياك ان تنهم منه ان المشائين لم يقولوا بنبوة
 الانبياء لان هذا بهما عظيم واقف قديم فان كتب المشائين شجرة بانبيا
 النبوة بل النبوة على اصلهم مما يجب صدوره في سلسلة الكائنات على
 ما يظهر من مطالعة كتبهم فان ردت ان تعرف حقيقة الحال فاستمع لما تتلى
 عليك من المقال ان المشائين سم الطائفة الذين كانوا ايرودون الى ان جناب
 افلاطون الالهي وياخذون من العلوم بحكمة بالمباحثة والمدارسة واولئك
 والمجاهدات والاشراقية سم الذين كانوا ياخذونها بطول الحدة والاف
 في جناب بانواع الرياضات الشاقة والعزلة والخلوة ودوام التوجه الى
 عالم الغيب وافلاطون كان من طين نبوته على ما ورد في بعض الاحاديث
 من ان افلاطون كان نبياً بجملة قومه وايضاً كان افلاطون تلميذ سقراط الذي
 كان من الانبياء على ما صرح به الشهرزوري في توارخ الحكماء وصرح وايضاً
 ان سينا في بعض كتبه وايضاً سلسلة سقراط ينتهي الى لقمان صاحب الادوم

في بعض كتبهم
 ان انبياء وبقية ملا

وفيما غورس صاحب سليمان عليه السلام وباحله سلسله الاشرافين
 كلهم ينتهي الى اصحاب السفارة وسم يدعون انهم اخذوا الحكم من اصحاب
 السفارة ومن جليتهم داود وسليمان الى ان ينتهي الى رسل الهراة و
 الى شيت النبي عليه السلام المستفي في اغاماديمون واذا كان حالهم كذلك
 فكيف يطعن بهم انهم لم ياتوا من مل الانبياء ولو سلم ذلك فلا يلزم
 ان لا يقولوا بهم لان نبوة الانبياء غير محمد عليه السلام كانت خاصة
 بطائفة طائفة على قدر حاجة ملك الطائفة الى الاشياء وطائفة
 المشايخ كانوا يعرفون ما يجب ان يعلم ويعمل بالنظر والاشرافيون
 بالوجه فلا جرم لم يرسل اليهم الانبياء بل وصلوا الى الله تعالى
 بالنظر والتوجه الى خائب الغيب والتوصل الى الله تعالى بدول الانبياء
 مما لم يستنكر امكانه بل وقوعه والعلم بذلك ليس القرني فانه كان
 واصلا قبل وصول دعوة نبينا اليه وبعد وصول التزم شرعية
 لان رسالته كانت عامة لكافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك الا
 كافة للناس فلا يلزم بعدم التزام المشايخ والاشرافيين بل من
 مل الانبياء الذين لم يعلم لهم نبوتهم عدم قولهم يومهم حتى يجزأ على كفرهم
 ولو سلم عدم قولهم بنبوتهم لكن لا يتم انه يلزم منه كفرهم اذ لم يرسل اليهم
 هذا حال من مضى الحكماء قبل ظهور الاسلام الى الدين المحدث واما الحكماء
 الاسلاميون الذين وافقوا زمانهم الدولة المحدثه وهم ايضا ملتزمون
 بشرعية ومقتضى من انواره كتابت من قوه والكهنة والعارفين

والعارفين وابرسيينا واما لهم وكلهم ملتزمون بوضع الحكماء للشرع فالحكماء
 كل احدهم ان ينسب الحكماء مطلقا الى الكهنة اتباعا للتفقه زماننا الذين
 اخذوا دينهم من اباؤهم اجملة او من ائمة قرائتهم السلفه ولذلك اذا
 سمعوا ما لم يفرح اسما عنهم منهم قالوا اما سمعنا بهذا في آباءنا الاولين
 ولم تؤمنوا باجاءهم من ائمة المبين فاننا اذا احسنت هذا المقال فلا
 يمكن من التقليد لمن يسمون في وادى الضلال لان الوهم له استيلاء
 الوهم وان كان لا يدرك الا المعاني الجزئية الا ان النفس لما كان في
 المدرك الحقيقية فمدرك المعاني الجزئية باله الوهم والمعاني الكلية بالقوة العقلية
 كان سبب الفها بآلة الوهم مدركهم على المعقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم
 احكام المعاني الجزئية الماخوذة من الحواسي فمع العطف في احكامها وهذا معنى
 المعارضة بين العقل والوهم واستيلاءه على العقل لا كونها متعارضة في
 مدرك واحد واستيلاءه فيه عليه ونقول لما كان اكثر احكام النفس في
 المعاني الجزئية تحتية بآلة الوهم كان اذا حكم المعاني الكلية المجردة يريد ان
 استعمالها فيها ايضا لكثرة الفها في احكامها فلا يطعمها فيها فمع من
 محاد العقل والوهم وهذا معنى المعارضة بينهما ومعنى استيلاءه على العقل
 ان لا يخلص عن استعمال النفس بآلة في الاحكام العقلية ومعنى المعارضة والاستيلاء
 في التوجيه الثاني ظهور تلك المبادئ هذا بآلة العقل وغالب الحال في المستفي
 ان يكون بالنظر على امر غير مرقرة والا فالحاصل بالجدس القوي بل بالقوة الكلية
 ايضا من السفا واذ لم يكن حصولها باعدا والمجاهدات كما بين فيما سبق

فالوجه الثاني انما يتم بناء على غلب الاحمال في المستفاد اي من مبادئ البدئية
 اشار به وبقوله براهين الى ان هذه القضية ليست من المسائل بل هي مقدمة
 مذكورة في براهينها بتبديل الملل والاديان وعلى هذا التفسير كوز
 التبدل في العلوم كحقيقة بطون في كسوف وليل افرع خلاف ثابت فيها
 لانه كوز الخطا في مسائلها اذ قد صرح بان البحث فيها على حسب الظواهر البشرية
 ولذا لم ينسب عدم التبدل مطلقا او بالمطابقة لواقع لتلك الخصائص الصورية وكثير
 كان عليه ان يقول لا ينبغي التبدل الا في اوضاع بعينها واديان وغيره ما يخرج
 نحو العلوم العربية الا ان لا حرفه سهل اذ يمكن ان يفهم من قوله لا يتبدل بتبديل
 الملل والاديان ان العلوم الحقيقية لا يتغير الاحكام التي منها دخل لحلها على
 كمالها على ما لا ادنى فطانه بالنسبة على بعض الامثلة العلامية الظاهرة
 ان يقال بالنسبة عليها بعض الامثلة فكانه قصد بهد المساحة المتبادلة في دابة
 تلك القضية بان الامثلة التي نبت بها عليها بدلية ايضا كحيث التنبية عليها واديان
 القضية على مثلها كمن في ازالة الخفاء عنها بل تنبيه على نفس تلك القضية ونبين
 عليها بيان من قصد به هذا تصحيح ما فهم من لفظ الاستعمال لانه ينبغي على البدئية
 وفيه ايضا تايد لا يسي من تفسير القضايا بالمقدمات البدئية اي من
 تلك المواضع في الضمير بقصد الموافقة لقول الشارح الى غير ذلك من المواضع
 فيحتاج الى تأويل في قوله انهم قالوا آه لصحاح الحمل اما جعل القول بمعنى المقول
 او بغير المضاف اعني موضع انهم قالوا ولو ارجح الضمير الى الاستعمال المبدئي لول
 عليها بقوله وكثير ما يستعملها لاستغنى عن تحلف التأويل لانه لا يلائم قول الشارح

الى غير ذلك ولذا ارجح الضمير الى المواضع وارجح المسامحة في حملها منها مسحة
 سابقة اذ انصرفت انما شرط التصغير لكثير السطح المستلزم كقوله الثاني
 المستند لثمة الامتزاج المعدة للتفاعل المتدنيضان المزاج من المبدأ الطيب
 القوي ان تصغر الاجزاء شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك ان الشيخ
 الرئيس يترتب بان مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ اعضاء الحارة والباردة
 والرطبة واليابسة مع انها لا تصغر فيها انتهى كلامه اقول ليس من المزاج الشخص
 مجموع افرجة الاعضاء بشرط الاجتماع الخاص والوحدة الاجتماعية بينهما
 يلزم منه نوع التكافؤ والتعادل بينهما حتى يحصل لها كيفية الصحة التي هي في المزاج
 بل هي من عوارض وصحة الشخص عبارة عن صحة جميع الاعضاء وليس صحة واحدة
 غير صحة كل واحد من الاعضاء فاذا زال ذلك التكافؤ الخاص الذي هو شرط
 في صحة المزاج وحدث تكافؤ اخر غير متساو الكيفية المراجعة لعضو واحد
 او اكثر او حلة الاعضاء في عرض مزاج يحصل لذلك العضو او الاعضاء
 مزاج صحي فيكون الشخص مريضا فليس للشخص مزاج متغير بالذات على حد غير مزاج مجموع
 الاعضاء ولا تحمله ولا مرض غير صحة الاعضاء ومرضها ولا صورة نوعية له
 على حد غير صور الاعضاء بل الشخص كقوله مطلقا واحد بالانفعال والاجتماع
 وحدة حقيقة لا حيلج بين جزائه وكذا مطلقا للذات الواحد كحفظ وحدته
 بهذا يجب ان يفهم في المقام اي صورة آه والسؤال المشهور يلزم له
 مدحوع بان صورة كل منها توسط الكيفية وان كان عرضها لها بواسطة المادة
 لا بالذات بعد مادة الاحوال لا تحسار وليس صورة كل منها توسط الكيفية

محلا للمادة الآخرة لزم الغلبة بعد المخلوبة او الغالبية والمخلوبة معا
 في واحد وبالحكمة الاستحالة ان معلولنا على واحدة بشرط اعداد صورة
 كل منها مادة الآخرة لا تتحاذى بها سها تباينها يتم بالاستعداد وعلية
 حتى انكرت ليس لا تخارصه للكيفيات في كنهه لان الكيفية الواحدة
 بالشخص لا يعرض لها الاستعداد والانتفاء بل بما يعرضان لمحلها فالاختلاف
 عبارة عن زوال الكيفيات البصرية عن كسب البساط باستحالة المادة
 فيها في قوله اي حوت على صرافتها كنهياتها وذلك استقرت نوع كوز
 ونساجة متشابهة في اجزاء المتخرج اي يحصل في كل من اجزاء المتخرج
 كنهية واحدة بالنوع فلا اختلاف فيها الا كسب العدد لان كل جزء من اجزاء
 المتخرج مما زعن الآخرة فكل كنهية التامة باحدة هما عن الكيفية التامة بالآخرة
 فالكيفية التامة بالاجزاء الحارة عن الكيفية التامة بالاجزاء الباردة بحسب
 النوع بل تفاوت في الواقع الا كسب العدد وفرض على الحال في الاجزاء الرطبة
 واليابسة وليس كمال على زعم اصحاب الخلط من ان كل واحد من باق على
 صرافة كنهية الا انه كسب منه كنهية متوسطة للجاورة بينهما والتشابه ليس الا
 بحسب كسب متوسطا بحيث يكون ما بينه وبين كل واحدة من غايتي المتضادين
 اقل مما بين الغايتين وان كان نسبة المتوسط الى الغايتين على التناوت اي
 لا يلزم ان يكون المتوسط في حاق الوسط ولذا قيد بقوله متوسطا ثم اعلم ان
 قيد التشابه والتوسط لا غناء باحدة مما على الآخرة لان المتوسط في الكيفيات جاز
 بلاش اجزاء المتخرج فيها بان يكون احد الكيفيات في مرتبة ذرية حارة والآخر في

والاخرى في مرتبة بعيدة منها فلاش بهج لا على مذهب الحكم ولا على مذهب
 الطبيب مع ثبوت المتوسط وايضا على تشابه الاجزاء المتخرج في واحد في الكيفية
 في كل التشابه بدون المتوسط نعم قيد الوحدة انية معنى قيد التشابه ولذا
 لم يذكره الشارح وقال الشريف في كواشي ان قيد التشابه المذكور في الكتب
 المشهورة رده ان الاول ان يذكر قيد التشابه ولا يمكن بذكر ما يفهم كما ذكر
 في الكتب المشهورة اذ هو اظهر في كشف مفهوم المراجع وقال في حاشية اخرى
 ان المراد بالتشابه ان يكون كل من اجزاء العناصر من المراجع قدرا ما كان لا فرق
 من مراتب المتوسط وعدانية اي كصل الوحدة مما بين المتضاد بين الغليتين
 ووحدة اخرى فيما بين المتضاد بين الغليتين فالوحدة متقدمة متقدمة والمتضاد
 فتعلم يحصل في العناصر الاربعة كنهية واحدة وهي المراجع معناه كنهية حاملة
 من الكينيين المتضاد من بارتفاع المتضاد اما بارتفاع المتضاد من الكنهية او
 بالحدس وسواء على اختلاف المذهبين فالوحدة معتبرة بحسب المتضاد
 فالمتضاد في العناصر الاربعة اشان فالوحدة هي ثنائان فالمراد من قوله المراجع
 كنهية واحدة من المتضاد فقط ولا سئل عن ضمهم بان تلك الكيفية الواحدة هي حارة
 عن المتضاد واحدة او ثنائان واما ان مذهب وسمك الى ان الكيفية
 المراجعة واحدة متوسطة بين الكيفيات الاربعة متشابهة في الاجزاء المتخرج
 سببه تلك الوحدة بالتساوي لاعتادة الحارة وسحر بالتساوي الى غاية الباردة
 وتساوي لتساوي الى غاية الرطوبة وتساوي بالتساوي الى غاية اليسوت لان
 ذلك مما لا شبهة في بطلانه اذ الكيفية المراجعة من انواع الكيفيات الاربعة المتفرقة

كما قال الشيخ في الحاشية ان العناصر اذا امتزجت كمن صورها الله اتمية مخلوقة
 واما كيفياتها واولاها فكلها قد توسطت ونقصت عما كانت فيه من العناصر
 والصور انتهى ويظهر من ان المزاج كنهية سكرية من تلك الكيفيات الاربع و
 كاشفة في ذلك ان السكرية من الحرارة والبرودة غير المنكسرة من الرطوبة او
 البسوت والا يلزم ان يكون درجة واحدة بين غايتي الحرارة والبرودة في
 حينها ايضا درجة واحدة بين غايتي الرطوبة والبسوت وهذا لا يمكن سلكه
 وبالحكمة الكيفية الواحدة لا يكون متوسط بين الكيفيات الاربع بل لكل من تلك
 متوسط مخصوص به يكون تلك المتوسط في الواقع نوعا من جنس احد المتضادين
 اللتين اعترضت بينهما فلا يمكن ان يكون تلك المتوسط بينهما من المتوسط بين المتضادين
 الاخرين لانه يلزم من ان يكون الشيء الواحد نوعا من جنس المتباينين مثل ان يكون الكيفية
 الواحدة نوعا من جنس الحرارة ومن جنس الرطوبة معاً ذلك مما لا حاجة اليه بان
 بطلانه هذا اذا كان المتوسط مائلا الى احد الغائتين واما اذا لم يكن مائلا اليها
 بل يكون في حاق وسط الغائتين بلا ميل الى احدهما على قدر صحته وجودة فلا شبهة
 ايضا في ان يكون حاق الوسط متعادلا لا يمكن ان يكون حاق الوسط متعادلا
 بين المتضادين من الاخرين فالمرجح عبارة عن الكيفيتين المتباينتين الواحدتين
 وسطا احدهما بين الحرارة والبرودة والوسط الاخرى بين الرطوبة والبسوت
 وبهذا الكيفيتين الواحدتين يحصل للعناصر الاربع نوع واحد لا شئ الا في جميعها
 في هاتين الكيفيتين وانما دلتها من تلك الكيفيتين كما صلي على الاخر بالبرق وزوال
 منها البعض البعض فكون كانهما شئ واحد في كصل منها وبين المبدأ مناسبة كحاجة

فنصف تلك المناسبة صورة عاقلة لذلك التركيب الذي حصل به المناسبة ثم
 كلما كان المتوسط بين الغائتين قريبا من حاق الوسط كونه الكيفية المتوسط الى العنصرين
 قربة من نسبة التساوي المفضية لكمال الاتحاد بينهما لا الميل الى احد الغائتين
 وان كان توافقا لاهد العنصرين كالحال الاخر وبكصل نوع اختلاف بين العنصرين
 وكلما قويا للاتحاد بينهما يكونا المناسبة للمبدأ اشد واقوى فكون التفاضل اتم والحل
 فكلما كان المتوسط من حاق الوسط كونه بين اوجاد العناصر اختلاف بوجه الخلف
 الوحدة الموجبة في الفرض اما بان يخلع على ما هو من ذلك فكم فانهم قالوا
 ان العناصر المتضادة كحاجة الكيفية اذا تباينت علقت صورها متخلفة كنهيا بها بالكلية فوجدت
 فيها كنهية وحدانية متوسطة اما ترسقا في حاق الوسط كحاجة كل من الكيفيتين
 والمنفعة ان وجد المعدل اتمت او كحاجة حادها مع الميل كحاجة الاخرى في حاق
 الوسط اذ مع الميل عند فيها مائلا الى احد الغائتين والمائل انما هو من الحرارة
 التي بين الغائتين نوع من الكيفيات الاربع وعلى هذا يكون المزاج تسعة واحدة
 معدل جيتس مطلق واربعة من معدل جيتس كحاجة الغائتين وفارج على المعدل اطلقا
 هذا ثم اعلم انه يلزم على اصل الحكم ان يكون تلك الكيفية المعدل لاهد الغائتين
 المطلق او كحاجة الغائتين فقط كنهية مباينة للكيفيات الاربع ولا يكون اشتدادها
 وضعفها مع كونها من الكيفيات الملموسة لا بالمزاج كحاجة قسامة من الكيفيات السموية
 لكن ثبوت مثل صورت هذه الكيفية بين الغائتين ما يطرئ الشبهة طرفة ولا يمكن
 ان يميل حاق الوسط على كونه كحاجة كحاجة حقيقة اذ لا وجه للشك في وجود
 المعدل اتمت المطلق لانه لا فساد في وقوعه كحاجة كحاجة واما بان تنكسر

بهذا إشارة الى مذهب الاطباء قال في حاشي التجريد ذهب الاطباء الى ان
 يستحيل كفايتها تحصل لها كصفات متعارفة فارة بالتباين الى تلك الكيفيات
 الشديدة الصرفة المتباينة فلكل الكيفيات المتعارفة الفارقة من المزاج فلا يكون
 المزاج كصفة واحدة في احدها بل لها وحدة ما في الجملة وذهب الحكماء الى انها
 بعد استحالتها في كفايتها كل تلك الكيفيات باسرها وينبغي عليها كصفة واحدة
 حقيقة وهي المزاج انتهى معنى هذا ان الفرق بين المذهبين بوحدة الكيفية كما
 وعد بها والا فالكيفيات على المذهبين متخلفة قطعاً لان الاستحالة تنقض ذلك كقول
 مذهب الاطباء كدلت بدل المتخلف انواع اخرى من جنس المتخلف على تعدد اجناسها
 وعلى مذهب الحكماء كدلت كصفة واحدة متوسطة بين الغائتين متشابهة في افراد
 المتخرج كحسب كميته لا كحسب القارب فترط على ما هو مذهب الاطباء فالمرأ
 من استمرار الكيفيات على كصفة متشابهة على المذهبين استمرار اجناسها
 فاصح الفرق بين المذهبين غاية الانضاح ثم قال في حاشي التجريد أيضاً
 تشابه الكيفيات المزاجية على تقدير خلع الكيفيات وفيضا كصفة متشابهة
 في غاية الظهور واما على مذهب المتأخر الكيفيات المنكسرة اراد بآراء
 بحسب اجناسها الاربعة فلا ان الاجزاء النارية يستحيل كيفة احوارة متوجهة نحو
 البرودة فيحصل كيفة متوسطة بينهما على وجهها والاجزاء المائية يستحيل في برودتها
 متوجهة نحو احوارة فيحصل لها كيفة متوسطة بينهما على ذلك الوجه اي على وجهها ايضاً
 ونفس على ذكرنا حال الرطوبة واليبوسة فتشابه الكيفيات في جميع اجزاء العناصر
 انتهى اقول في يكون المراد من الاعتدال احيى عند الاطباء انكار سورة كل منها

على وجه السوية اي يكون انكار سورة احوارة مثل انكار سورة البرودة
 وانكار سورة الرطوبة مثل انكار اليبوسة ثم المراد من قوله في كيفة
 في جميع اجزاء العناصر هو التشابه في نسبها من احيى المذكورة لا التشابه
 احس فقط وان كان بلزله التشابه في احس ايضاً عند احاس كفيات الاجزاء
 على وجه الاجتماع وان كان يمكن ان يميز احس كيفة بعض العناصر عن بعض
 المزاج اعني الخارج عن الاعتدال كسعة عند فرض احاس كل من العناصر على افراد
 وشمسة المزاج بالكيفية المحسوسة من السخينة اراذ المشابهة في الجملة والا فكيف
 اجزاء السخينة يقيدها على صرافتها ويدرك منه الحملات والحوضه على التام لكن لا على وجه
 الكمال كونها واردين على احس الاجتماع وحدة حقيقة اراد بها الوحدة النوعية
 لا الشخصية لان بعد المتخلف بوجوب تعدد الكمال كما هو م لا ان ذلك بقطعاً فان العرض
 الواحد كجزء من مجموع المتعدد من حيث انه هو متعدد سواء كان ذلك العرض
 القام بالمجموع غير قابل للانقسام كالوحدة القائمة بمجموع المتعدد وقابلان وان
 لم يكن نفساً بالفعل في الخارج بل له وحدة اتصالية حقيقة في الخارج كالهيئة
 السرية العارضة لمجموع قطع الخشبات بل لانهم صرحوا بتشابه الكيفيات في
 اجزاء المتخرج وذلك انما يكون كقول المثل في كل جزء ويقضي ذلك تعدد الاشكال
 من النوع الواحد فيلزم منه تعدد الاشكال من الكيفية المزاجية في اجزاء المخرج
 المنا في الوحدة الشخصية لعدم الكيفية المزاجية وحدة شخصية اجتماعية في اجزاء
 المتخرج لا اتصالية كما توهم الا ان المقام ليس مقام بيان تلك الوحدة على ما
 يرتدك اليه سياق الكلام وانما قلنا ان الكيفية المزاجية لها وحدة شخصية

اجتماعية لان اجتماعها يحصل الصورة النوعية الواحدة مع ان قيام كل سبل بمحل
 يحتاج الى قيام سبل اخر محله من الامسال كيفية المراجعة احتياج وارتباط وذلك
 يتفق الوحدة الاجتماعية بين اجزاء الكيفية المراجعة ثم اعلم انهم قد صرحوا
 بان المزاج هو الكيفية المتشابهة في اجزاء العناصر وهو المقصود ايضا فيمكن
 فيه فان الغرض في هذا المقام بيان جهة الوحدة من تلك العناصر حتى يجرى به
 الشخص الواحد حقيقة وحصل لها المناسبة للبدن ارجحة الوحدة فيسقط
 لفيضان الصور عليها ولذا اكلف الترميز في بيان التشابه على مذنب الاطباء
 اذ لو حلت التشابه على التشابه في الاجزاء المقدارية لظهر معنى التشابه بلا حفا
 على كلا المذهبين الا ان ذلك مع اختلاف صرحوا به لا يوافق ما قصد في هذا المقام
 وحدة ملزمة اشارة ان تلك الكينونات الاربعة الاولى باقية على حثها و
 قد دأبوا وان كان قد زال اشخاصها وورد اشخاصا في شفرة السورة العا
 لها نوع وحدة حسب التشابه والتعارب كما صلي من الانكار وهذا هو مذنب الاطباء
 فانهم لما ذهبوا الى ان التفاعل للكينونات نفسها لازم بقاء في المخرج وان
 كان حسب النوع والحكا لما قالوا ان التفاعل لمبادي الكينونات لا لها نفسها وهي الصورة
 النوعية للعناصر قالوا ان صورة النار مثلا اذا اثر في مادة الماء يحلها الى
 الكيفية التي اقتضتها لما دتها حتى لو لم تؤثر صورة الماء في مادة النار ايضا
 كذلك كل النار مادة الماء متكيفة بكيفية مادة بعضها لكن لما اثر الماء في مادة
 النار ايضا احالتها الى القدر المسقط بصورة الماء وكذا القول في صورة الماء
 فيلزم من هذا ان يكون الكيفية المتكسرة حسب الغايتين القائمة بالمادة كينيفية متوسطة

واحدة بالنوع متشابهة في جميع اجزاء العناصر وبهذا الحال في التساكن
 العناصر الاخرى من اعنى الرطوبة واليبوسة فلي هذا يكون الاختلاف بين الكما
 والاطباء في وحدة الكينونة المتوسطة وقد دأبنا شيئا عن الاختلاف فيما له
 التساكن فنبصر واعلم ان كل ما ذكرناه في بحث المزاج متعلق بالمزاج الاول
 المحاصل من ماعل البساط العنصرية واما المزاج الثاني المحاصل من تفاعل
 المركبات العنصرية كمزاج الذهب كحاصل من تفاعل الكبريت والزرنيخ
 ان صور واستخرج احكامه بالمقاييس التي ذكرنا في سائر المزاج الاول
 على اختلاف مذهب الحكماء والاطباء الغرض من ذهب الاطباء وقع على وجه
 الاستطراد لان ذكره هنا من صور ما يستعمل الحكماء ودخل في مقولهم
 لان قوله وحدانية فمادخل في مقول قالوا حيث قال فانهم قالوا ان العناصر
 الاربعة اذا انفصلت آه فليس ذكر مذنب الاطباء هنا الا بالاستطراد
 وج الظاهر ان يقال وصار عطف على قوله انفصلت الا انه عدل الى صيغة
 المضارع لكون تلك الصورة متفرقة عما قبله وترتبة عليه ولذا اجم قوله
 وفيه وكذا الحال في قوله وذلك لوجوب ولا يمكن ان يحل قوله في بصير وكذا
 قوله وذلك رجب جواب قوله اذا انفصلت لعدم صحة كسب اللفظ والمعنى
 اما اللفظ فليغ واو العطف واما المعنى فلا ان كلام قوله وفي بصير وقوله
 وذلك لوجوب مما يخرط في سلك الشرط لا في سلك الجزاء على ما يقتضيه المقام و
 سوق الكلام اذ المناسب لهذا المقام ان يكون الجزاء قولنا فاض عليه البدا
 الغياض كذا وكذا لان الكلام في ترتيب الفيضان على الوحدة لكون موضوعا

المقدم المذكورة ان قلت فاذا اجاب في الشرط قلت لما كان
 في الشرط حكاية شرط في القضية لبيان ما حفي منها لا ايراد القضية الشرطية
 بتأثيرها اولاً فافهم في اجزاء بحث القضية السابقة كما ثبتت عليه لم يذكر جواها
 الشرط بل النفي على ما حفي من مملعات الشرط شيئاً واحداً انما تعرض لهذه المتخرج
 لانه الذي حفي عليه من المبدأ صورة او نفس فلا بد ان يبين وحدته ولذلك بين
 حاصل معنى قول الشارع وجب ان يكون لها سمة لقوله وذلك لوجوب ان يحصل
 العناصر المتخرج مع ان ضميرها كان واحداً الى الكيفيات وفي تنبيه على حصول نسبة
 الوحدة للكيفيات تنبيه حصولها للعناصر ايضاً ولذا اكنى الشارع بذكر وحدة
 الكيفيات مع ان المهم بيان وحدة المتخرج كما لا يخفى ولقد اقصى الشارع في ذلك
 اثر الطوسي في شرح الاشارات حيث قال اعلم ان حكاية هذه الكيفيات يستتار
 على كيفية توسط وحدانية سببها الى مبدئها الواحد سببها حتى لا يفتقر عليها
 صورة او نفس فكلما كان لا تخار اتم كان النسبة اكمل والنفس انما هي بمبدئها
 اشبه كل الشارع اورد بدل قوله عليها على المتخرج تنبيهاً على المسامحة في العبارة و
 ابدل الفاء بالواو في قوله فكلما لان هذه المقدمة وان كانت متفرقة عما قبلها
 الا انها لما كانت معاً فمما قصد واداه على ان الفيض يدور على المناسبة والآن
 لما تفاوتت نقصاناً وكما لا يخفى تفاوت المناسبات اورد بالواو للتنبيه على
 هذه النكته سببها حتى آه ان قلت هذا الشكل ايضا نفس المزاج على اصل
 الحكيم اذ ليس للمتخرج قبل نسبة الوحدة الى مبدئه قلت تمازج العناصر وانكاه
 سورة كينيتها الا انهم عن تعاملها لا قضاة نوعاً من الاكاد والتاسك في

استعدادها

استعدادها ايضا نفس المزاج ولا يمكن في فيضان الصورة كما لا يمكن على من فطر
 سيرة في الفطنة ثم ان في تقديم قول سببها على قول سببها ولا على حصر الاستحقاق في
 النسبة الى واحد من وحدة الكيفية المزاجية فظهر منه في ان فيضان الصورة يدور
 على تلك النسبة وجوداً وعدماً وهو المطلوب منها وقوله فكلما كان المزاج مقدمه ففر
 من قولهم ايضا معناه في ذلك الموضع على حده بعد ما اثبت بالمقدمة الاولى
 صورة كما في المعادن او نفس اداها بالصورة الطبيعية بقدرته معاً بلها للنفس
 قال في شرح الاشارات الفاعل ما فاعل على نيج واحد اولاً وكلها بما بارادة او
 بغير ارادة فبدأ العقل على نيج واحد وبغير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة
 الفلكية ومبدؤه لا على نيج واحد وبغير ارادة وهو القوة النباتية وبارادة
 هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوساً انتهى فظهر منه ان الصورة الفاعلة
 على المركبات اما صورة غير نفس وهي المسماة بالطبيعة او صورة هي النفس
 كما في النبات والحيوان الغير الناطق او صورة هي النفس معها نفس اخرى غير الصورة
 كما في الانسان فاذا احل الصورة على الطبيعة بقدرته المقابلة يكون لفظاً او ضمناً
 احمته واذا ابقى على عوده يكون منع احمته فافهم اعدل الى قرب الالهي
 احمته فاعل الامر في الواقعة في الوجود هو الاقرب الى المعنى الى احمته من جميع
 الاحتمال وجو والمعدن الى احمته وهو مزاج اعلمه سبباً به بين النبي عليه السلام
 ما بين من مرضه ثم اعلم ان لفظ المعدن يطلق لا يشترط على ما بين ثلثه
 الاول هو المعدن الى احمته المشهور والثاني المزاج الا ان لصحة النوع والثالث
 الا يترتب في هذا لان باء هذه الاربع مما يؤكل ويشرب وقد يطلق المجاز

على القرب من المعتدل المحتسب والى الوحدة الحقيقية اميل ان المراتج
 مطلقا اصلهم واحد حتى كما سبق كيفية فادرج هذا الكلام اذ لا ينسب لجزء
 الى الوحدة الحقيقية قلت اراد بالوحدة الحقيقية هنا وحدة الكيفية المراتجية ^{على}
 الحقيقية المتشابهة في اجزاء الممتزج على فرض وجودها اذ هي اللابن بان تسمى وحدة
 حقيقة لانها مع كونها واحدة بالنوع متشابهة في اجزاء الممتزج بلا اختلاف
 الاجزاء من هذه الحقيقة نسبتها الى الاجزاء على التساوي ايضا كنياتها ^{صل}
 فلا تكلف الاجزاء من هذه الحقيقة ايضا كلاف ساير الكيفيات المراتجية التي
 في حاق الوسط فانها وان كانت كل منها كيفية واحدة وحدة حقيقة على
 اصل الحكم الا انها ليست نسبتها الى الاجزاء على وجوب التساوي باعتبار كنياتها
 الاصلية فكل كلف الاجزاء فيها من هذه الحقيقة فكان في وحدتها نوع نصيب من
 هذه الجهة فالانسان بالوحدة الحقيقية والكيفية المتشابهة التي في حاق الوسط
 اذ لا يختلف حال الاجزاء بالتساوي اليها بوجه من الوجوه وكلما كان المراتج اقرب
 الى الاعتدال يكون اختلاف نسبة الاجزاء العنصرية اقل ويكون الى الوحدة
 الحقيقية اميل وعلى هذا المنوال تزيد الوحدة الاعتبارية للممتزج ونقص زيادة
 القرب من الاعتدال ونقصانه وشبههما كمال النقص ونقصانه فلهذا يكون ان
 محل قولنا الى الوحدة الحقيقية على توصيف المراتج باعتبار كلفه على طرفي المساحة
 اي يكون محله الممتزج الى الوحدة الحقيقية اميل لانفس المراتج لانه كلما زاد القرب
 يكون لمحد زيادة اميل الى الوحدة الحقيقية حتى يتم الكلام بلا كلف فانهم كانوا
 انفس الفاضلة على اي على الممتزج بقرينة سبق ذكره وان كان ظاهر العبارة

نتم ارجاع الفهم الى المراتج وبما انه على الاجمال يصل هذا الاجمال مذكوره
 حاشي الشارح فليخرج اليها والصورة الفاضلة عليه حافظ اي فقط
 اذ هو المتفرع على بعد المراتج من الاعتدال ويدل عليه ذكره في السات ولذلك
 لم يصح به وما تبعها آه اراد به الحركات الفكرية الواقعة في ملكة العقلاء
 وما ترتب عليها من الذات والابتهاجات العقلية وما يجده جميع الافاضة
 بذات العقول المجردة قيد النفوس بها احراز على الصور الفلكية المنطبقة
 في حيويات الافلاك المسماة بالنفوس الفلكية ايضا لان الكمالات الفاضلة
 انما هي تلك النفوس المجردة والنفوس المنطبقة انما هي آلات لبعض كمالاتها التي
 هي لا دركات اجزائية لا مدركة حقيقة على هو الرأى الاصح في القوى الداركة
 الانسانية محركاتها اشارة منه الى ان حال النفوس في كسبه من التوحيات
 وقول الشارح بسبب حرارتها انما هو باعتبار حال اجزائها واما اختلافها
 بحسب جهالات او حسب الاقطاب المناطق او حسب السعة والبطء فلا اختلافها
 في الماهية وكذا الاختلاف الصور النوعية متفاوتة اما باعتبار تعداد
 الافلاك او باعتبار تعداد الاوضاع المتجددة المتفاوتة لفلك واحد وكذا
 الحال في قوله على وجوه متعددة وذلك كونه قيد للنسبة لا للتفاوت انما
 تعرض لتفاوت المناسبات وما يردى اليه من اختلاف التحركات وينفع عليه
 بخلاف الكمالات الفاضلة تحيها لما هي من ان فيضان الكمال يدور على المناسبات كحصيل
 كمال الملاحة من قوله والسابق وقوله من الفعل من جمع الوجود كما لا يخفى وانما
 جمع المبادي لان كل نفس فلكي لها مبدأ كحصيلها وهي تنفيس منه ودون غيره كما يتبين في

سلسلة صدور الموجودات ان نفس كل فلكي وجوده صادر من عقل مخصوص و
لا شبهة في ان المعقول يستفيض كل نفس من مبدأ وجوده الصادق كما لا يتأ
الفطرة عنه اذ المناسبة انما هي بينهما فبقا الى النسبة به في كمال متصفه
بالفعل اي بفعل لا وضاع لا بقوتها والبار صفة لقول متصفه الكمال المتخالف
اللائق بها اي تلك النفوس حسب تلك المناسبة المتفاوتة قال الحكماء النفوس الفلكية
لكونها ذات ادراك شتافي كل منها الى كمال جوهر روحاني هو تفيضها وتكميلها
ان شتبه به لا ادراكها بعض كالاته فيما لها من الادراكات والارادة الكلية تطلب
كلها استعدادا لذلك التشبه وبما ينضم من الادراكات الجزئية فينبعث منها اشواق جزئية
تستجيب ارادات جزئية يصدر منها بسببها حركات وادضاع جزئية بحسبها تمنع
عليها من مشورتها صور عقلية تتخالف في كالاتها وكل كمال ينض من عليها رجب له
جديدة وشوقا جديدة الى كمال اخر اذ كنه في مبدئها بسبب حصول كمال يكون حصول
الباقي موجبا للشوق الى الاخر فيصدر منها ارادة جزئية لتحصيل حصول هذه الذي
هي حركة جزئية ووضع جزئي اذ بها يحصل المناسبة الواجبة حصول في النقص وعلى هذا
يستمر طلب التشبه وطلب هو معدل لان كالات المبادي غير متناهية وتكمل التشبه
ليس بالسبب اعداد المناسبات المتدرجة التي بعد سابقتها لا حتمها فيكون التشبه في كل
آين تجدد والا مثال منه المتعاقبة الغير المتناهية فيزداد التشبه في كل آين يكون هو
معدل تجدد التجدد الا مثال كذلك محفوظا نوعا متعاقبا الا مثال بحيث يعدم منه مثل
ويوجد عقيبته مثل اخر والشيء الذي هذا شأنه ليس الا الحركة والافلاك ليس فيها مبدأ
مثل مستقيم على ما بين في موضعه فالمعدل للسلسلة لا الحركة الوضعية الموجهة لا وضاع

الجزئية المعصية المتجددة المتعاقبة آتيا فآتيا الى غير النهاية المفضية للناسبات
الجزئية المتجددة المتعاقبة التي هي شرط الفيضان لكالات الجزئية المتعاقبة
المتجددة آتيا فآتيا المعصية للشبهات الجزئية المستمرة على وجه التجدد والتعاقب
فيستمر في طلب السلسلة المطلوب لها بالذات محفوظا في ضمن الا مثال فيوجب كل
حوي طلب السلسلة حوي اخر مسبق لارادة جزئية اخرى موجبة لحركة ووضع اخر كذلك
الى الا مثال فيلزم منه ان يحرك الافلاك بالحركة الوضعية السردية وهذا هو البرهان
التي على حركات الافلاك وعدم استطاع تلك الحركات وما قول الحكماء ان الغاية
والغرض في تحريك كل نفس فلكية هي ان الجسم الفلكي كلما بكل ان يحصل للجسم فهو حاصل الشغل
اذ فيه من الاشكال افضلها وهي الكرية وكذلك سائر الاحوال مثل الاضائة و
الشفيف وعدم قابلية الخوف وغيرها وما بقى له مما يمكن للجسم الا امر واحد لا يمكن
ان يكون بالفعل وهو لا وضاع فان كل وضع فرض له ان يكون له بدل ذلك
الوضع وضع اخر غير قبله او بعده اذ الجسم الفلكي لبطانة نسبة الى جميع الاوضاع
الغير المتناهية على السواء فتتبع من احد ترجيح من غير ترجيح وحصول جميع الاوضاع
في حالة واحدة محجب ان يكون تحركاته اذ لا وادب احصى حصل جميع الاوضاع
الممكنة الحصول له الغير المتناهية على سبيل التعاقب ليكون نوع الوضع اللازم للجسم
محموظا في ضمن الافراد وانما مع عدم احصاء جسم بواحد منه او عدم خلقه في
آين من الالات عن وضع ما معين لازم للجسم المعين في غير محال لما ذكره الشارح
هذا المذكور هو الغاية والكمال للجسم الفلكي من التحريك وهي غاية غرضه اصلية و
الغاية الاصلية هي ذكره ان روح وهو المذكور ايضا في كتبهم فان النفس الفلكية

لو لم يحصل تحريك جسمها كمال طه لم يحركه لمجرد دفع التزجج بل مخرج في حصول الوضع
 جسمها آلتها في حصول الكمالات ملجئة وحصل كمال له من غير ان يحصل بذلك كمال كمالها
 بحسبها ولا صرفه ولا حركه فحركتها لغاية التي ذكرها الشارح يحصل الوضع جسمها
 من غير تزجج بل مخرج ولا ايقالات حركات الافلاك لتفصيل الوضع بدون المزجج بل
 مخرج ويعال اخرى حركات للتشبه بما دتها العالم في الكمالات التي يحصل بها المناسبة
 التي حصل باعداد الحركات وما وقع في بعض الكتب من ان غاية الاستخراج هو التشبه بالقول
 التي جميع كالاتها بالفعل في الاتصاف بالفعل بعض كان لها بالقوة فغير مخالفا لما
 ذكره الشارح ايضا لان غاية التشبه هو التشبه بالقول في الكمالات الادراكية
 التي حصل بشر التشبه الاول للحصول المناسبة بينهما وبيل القول فلو وقع في بعض الكتب
 هي الغاية القوية الاولى وما ذكره الشارح هو اقصى الغايات فلا منافاة بين الاول
 هكذا يجب ان يفسر هذا المقام الروح الحيواني الذي في العروق الضواري اعلم
 ان الروح في اصطلاح الاطباء جسم لطيف يتولد من بخارية الاخلاط وهو متوحد الى
 ثلث انواع طبيعية وهو الذي يحمل القوى الطبيعية المعروفة بالنباتية ومعدرة الكبد
 ومنه يتوزع الى سائر الاعضاء بالعروق السموية المستمارة بالاوردة وهي عروق
 نابتة من الكبد لتسقي الاعضاء الاخلاط الكيموسية الحاملة للروح الطبيعية وحيواني وهو
 الذي يحمل القوة الحيوانية المهيمنة للاعضاء لقبول الحس والحركة الارادية والمهمنة
 لجوهر الروح للحركة قبضا وبسطا ولولا هذا الروح لفسد البدن ويعرض لما يمرض
 لبدن الميت من الفساد ومنشأؤه التجويف لا يسري القلب منه ينقسم الى سائر الاعضاء
 بالعروق الضواري المسماة بالشرانين وهي عروق نابتة من القلب حاملا للروح الحيواني

ويجري الى الاعضاء التي لها حركات الانقباض والانبساط حركه ما فيه من الروح الحيواني
 لترويج القلب والروح الحيواني بعض النخار الدخالي الحاصل عند طبع الاخلاط الكيموسية
 في القلب ليتولد منها الروح الحيواني والسيجن في القلب من تلك الاخلاط السطيفة
 ويتولد منه ذلك الروح ولا حد الروح الحيواني من القلب بسبب حركه الانبساطية
 لينفخ على سائر الاعضاء بالحركة الانقباضية ونفساني وهو الذي يحمل القوى النفسانية
 الحسية والحركة ومصدره الدماغ ومنه يصل الى سائر الاعضاء من طريق الاعضاء
 ثم الصريح من بهم ان مادة الارواح الثلاثة شئ واحد فان بخارية الاخلاط اول
 ما يحدث من تلك الثلاثة لتولد قوة الحياة واذا اسري من طريق السري الى الكبد الدغ
 يستعمل فيها الى مزاج آخر فيستعد لنفضان سائر القوى الطبيعية والحيوانية
 في اعضاء الاطباء وانما عند الحكماء المشايخ جميع تلك الارواح الثلاثة واحد النوع
 فان النخار اللطيف كما يحدث في القلب ينقسم على القوى كلها فنقسم النفس الى ان
 افعال تلك القوى وآثارها غير متجانسة لا يصدر عنه عند حصوله في القلب ما لم يسر
 الى الدماغ والكبد لان آلات افعال القوى الطبيعية والنفسانية مودعة فيها والصحيح
 هو انه من جهة كمالها يمين في موضعها خلافا لاسامي الواقعة على الروح على ما فهم
 اما باعتبار القوى الفاضلة عليه في معدنه او باعتبار الآثا والصادرة عنه في
 مواضعه ولما كان اثر اسبتي صدور اثر الاثرين الباقيين لانه يصدر عنه وهو في
 العروق الضواري بكتنا فحكا كان الروح الحيواني اصلا ولذا كان اول ما يعلق
 النفس والمراد من اول التعلق كوني النفس متعلقة بالبدن ومدة برة فيه فيجعل الروح
 الحيواني الآلية في ذلك التدبير لانه قابل لصدور آثاره قبل السريان كونه في

العروق عند حدوثه كحدث النفس ودر في البدن ما سخا والروح الحيواني الذي في
 تدبيرها بالآثار التي يجب الى الروح الحيواني وافاضتها قوى مناسبة لذلك الآثا
 ثم بدريتها بالآثار التي يجب الى الروح الطبيعية والنفسانية باذكارها
 الآثا وافاضتها عليها قوى مناسبة لذلك الآثا وهذا معنى على النفس الروح
 واولية وقضان سائر القوى منها على الروح وليس المراد ان النفس يتعلق اولا
 ويدبره لسلطانها بالبدن ودر سرافه ثم يتعلق ثانيا بالبدن ودر سرافه ايضا
 اذ هو بطلانها كالحق فان نفس بمعنى ان يكون اثارا لطبيعه اقدم لان اثار
 القوة الطبيعية كالقوة والتمية متعدي على اثار قوى الروح والافعال الحيوانية
 والنفسانية كما يظهر من حال الجنين فانه معدى وسمو قبل كونه حيوانا فقلت تعديته
 الحيوان وتمية معدى وتمية حيوانا متاخرتان عن الحيوة واتباعها ولذا اطلق
 مع بطلان الحيوة واما التي في الجنين في آثا النفس النباتية فهو معدى وسمو معدى
 ونما نباتي لا حيواني والنفس النباتية واثارها تدبره لان عن الجنين عند طين
 النفس كونه فالقوة والتمية معدرة النفس كونه على آثا لها واتباعها بال
 واذ قد حكمت هذه التمهيدات عرفت ان ما ذكره الشرف على طبوس اهل الحكماء
 في الروح وان معد الروح بالحيوان واقع على ما ينبغي وان سمية الروح بالحيوان حال
 على النفس انما هو باعتبار المال لا بالنظر الى المال فان سمية روحا حيوانيا كما مر
 انما باعتبار قضاة القوة كقوة المدفع على النفس فيقول فيمتعلق النفس
 اى بدات الروح لا من حيث كونه روحا حيوانيا اذ في حيثية انما يكون معدى
 النفس وكحل بسبب هذا التعلق ولما كان هذه الجملة اولى المال من حيثية

الطبيعية والنفسانية عبر عن ذات الروح بها لا بهما وان قوله ان سمية النفس
 انما هو بالقياس الى سائر اجزاء البدن حين حدوث ذلك الروح في القلب وحيث
 الدم وسائر الاعضاء لان تلك الاجزاء متولدة من كثرة المخلوط والروح
 من لطافتها لا بالقياس الى الروح والطبيعية والنفسانية المتكونين بعده وحيث
 هو طبيعي ونفسي في اللطافة اى رقة القوام يريد ان ما رقة القوام له
 نوع مناسبة لا ليس قوام جرماني اصلا لعدم جرمانيته لانه رقة قواه كانه اثر
 على الخارج من اجراميات والدخول في تلك الجردات ولا يمكن ان هذا القدر
 في ثبوت مجرد المناسبة بين النفس المتعدي كانه مثل هذه المناسبة بل ان قل منها
 في الصور السابقة وليس المراد من المناسبة المناسبة التي تنضمها التسمية التي
 تنضمها المقدمات الشعرية حتى يلزم ان يكون وجه المناسبة مشتركا بينهما كما لا يمكن
 على ان راد في فطنية ضعيف منها عليه اى على ذات الروح بالتأويل الذي قد
 سابقا في بعض قول جميع القوى ولما كان قضاة القوى على الروح من المبدأ اوسط
 النفس وعلوها نزلت منزلة المفيض حقه في الكلام على هذا التدرج في توسط
 يريد بان عقل النفس لسائر الاعضاء وسراية القوى اليها توسط الروح لان روح
 سائر الى سائر الاعضاء من طريق الشرايين فيسري به القوى المحولة اليها وتعلق
 بها بتوسطه فقول بتوسطه قيد للسراية والتعلق معا فافهم وما وقع في بعض النسخ
 يسري بتوسط تلك القوى باستقام الضمير فقط لان الكلام في توسط الروح ومع ذلك
 يلزم منه انقضاء الضمير كما لا يمكن ولو قال ويسري اليها تلك القوى بتوسطه لم يتم الكلام
 بقية ان جميع المحركات اى ذات جميع المحركات لا اذ تحت الوجود والى

مجمع في المكان في العقل غير واقع تحت الوجود اذ ثبت يمكن لم يوجد ولن يوجد
 الاستمرار على عدمه فلا يصح ان يوصف على ما وانما كالات المحركات
 امور وجودية ولها مكانا ايضا فدخلت المحركات فلا بد ان يقيدها المحركات بالقيدين
 يصح كلامه فافهم على انما يختلف وجوده شي آه فان كون زيد الموجود مثلاً
 على الوجه المشابهة احسن نظاماً بالنسبة الى كل المحركات وان كل كسب العقل ان يكون
 على وجه آخر بالنظر الى ذاته الا انه ليس احسن نظاماً بالنسبة الى كل المحركات حيث هو
 كل مجتمع صدور في النظر الى جمل المحركات المتقاربة للعبادة الالهية على الوجه
 الاحسن لمناسبة المبدأ بهذا الوجه لا وجه آخر حيث انها هو الظل والصورة له
 ولا ظل غير ما فلا مكان لجمل اخرى فاحسنة جمل المحركات ليست الا من حيث انها
 تكونها قابلاً لظلالا وصورة لمبدأها لا من حيث انها احسن نسبة الى جمل اخرى
 ممكنة هي ايضا الا ان تعلق العبادة تلك الجمل احسن لمناسبة منها بكامل احسن لان
 ذلك بطرقة بعرف بتصور المكان والوجود والفيض على وجهها كما لا يخفى على من له
 حفظ من ذوق الحكمة فاجمل الاخرى من حيث هي جمل متشعب صدوراً استاغاً ذاتياتها
 الاجتماع بين جزائرها وكل جز في جزو ثبات العالم متشعب وجوده على غير هذا الوجه
 المشابه الواقع وكذا كل واحد واحد من باقي المحركات الواقعة تحت عدم انما جرة
 عن جمل المحركات المتسلسلة الموجودة اذ لا وابدأ بحسب الغير الذي هو وجوده
 بجمل المشاهدة المتساوية بينهما فكل من جزئيات العالم غير العقول التي جميع في الامكان
 فعلها يمكن ان يتشعب على وجه احسن المشابهة بالنظر الى ذاته الا ان احسنه بالنظر الى
 جمل المحركات هو وقوعه على هذا المشابهة المحسوس لكل في الوجود من بالنظر الى احسن نظام

جمل المحركات القابلة للفيض المتقاربة للعبادة الالهية بحسب المناسبات المذكورة و
 نظيره ما اذا جلس جماعة من العلماء وعين لكل منهم مرتبة في جوسه فربما يقال هذا
 الموضع المشابهة احسن نظاماً بالنسبة الى الكل من حيث هو كل من ان احسنه الانسب كمال
 كل منهم رعاية جانب من حيث يقدر على الباقي المنسبة عن عظيمه الا ان متقاضي المجلس مكان
 رعاية الاصلح بالنظر الى الكل من حيث هو كل امتنع لكل واحد من كماله ليس رعاية جانب
 بالنظر الى ذاته على وجهين في الاصلح لكل فوق على الوجه المشابهة لا على غير ذلك لان
 جلوس الكل من حيث هو كل على الوجه الاصلح ينافي في فاشع لاجل وامتناع امتناع
 بالغير مع ان كان بالنظر الى ذاته وبما ذكرناه يعرف الشرط ودخل الشرط النظام المشابه
 فيجعل بالشكوك الواردة على التصار والقدرة فتبصر واستتم فهي من حيث انها
 فيه تصح بان مراده بيان المناسبات بين جمل المحركات وبين المبدأ من جهة ذلك الوجه
 الاكمل وهو خصوصية تلك الجمل فكون المتفويض جمل المحركات لا الوجود الاكمل المتعارف
 للجمل متعارفة ذاتية لانه ليس زائداً على الجمل الا بالاعتبار ولا وجوده على
 بل الوجود لجمل المحركات على هذا الوجه الاكمل وقوله فاستحقت ان يفيض عليها ذلك
 الابلع معناه فاستحقت ان يكون متعلق الفيض خصوصية تلك الجمل المتسلسلة المشابهة
 فلا دلالة له على ان المتفويض هو الوجه الابلع وحاصل الكلام هو ان المناسبات بين المبدأ
 وبين المحركات لما كانت تعاقبها للوجود على هذه الخصوصية استحقت ان يفيض عليها
 اختصاصية اي يكون جمل المحركات موجودة على تلك الخصوصية اي مثل فسر المثال
 في المثال راجع المثال بمعنى النظر كما يقال ينطبع في المرأة مثل مصحوبات والمراد منها
 ههنا جزئيات القضية والمشهور رفيها الاشد واخيراً الشارح لفظ المثال اشارته

الكثرة الا شدة بصيغة جمع الكثرة بخلاف لفظ الا شدة فانها جمع قد يكون غير
 باعتبار معنى المادة فقط لا باعتبار معنى صيغة الجمع مع المواد المجردة اذ ارباب
 جزئيات المبدأ والقابل المذكورين في القضية على الوجه الكلي يقول الشريف رحمه الله
 احادة في مسامحة اي كالاودية احادة والابدان تركها للاختصار بقرينة الساب
 واللاحق اي وعمل النفس من الفيض اي يمكن ذلك الفيض من مادة ناطقة
 المتوسط الى مادة النفس فهو متوسط في فيض المبدأ على النفس وبمفيض حقيقة واستعداد
 لذلك لانعكاس انما يكون تحصيل المناسبة لذلك المتوسط بالتوجه اليه بافضل التوسل
 فكان نفس المتوسط آلة في الفيضان وذلك لانعكاس قد يكون يعلم ذلك المتوسط اما
 بالاقوال او بالدلالة بلسان احوال في عالم الشهادة او في برزخ المثال كما يمكن
 ارباب المقامات واصحاب الالحوال وقد يكون بالتعليم العلية والعلية احوال
 القوة النظرية وحوال القوة العلية وكلها صور ادراكية اذ الكلام في حال الفصل
 وليس لك الا الصور الادراكية اما صفة القوة النظرية او العلية او الالعب
 هذه حقيقة واتمام كلام الشارح اذ بهذه القيمة تنفتح المقام وكذا احوال في ايراد
 قوله وعليهم في ذلك اي في كونه مؤدأ بالاربابية وما لك اذ الامور المجنبة
 فهم اصحاب المتوسط وجب التوسل اليهم تعالى انهم غير اصيل في ذلك قلنا كيف قال
 جمع من كما اكدت برقة والفارابي وغيرهما ان النفوس بعد المفاودة عن الابدان
 السهادي الغصري يعلم بانها افر ثم اختلفوا وقال ثابت بن الاعرج ان النفوس
 وقال بعضهم ومنهم الفارابي هي الابدان البرزخية المثالية المشار اليها في الناحية
 النبوة وهذه الابدان هي المرادة حيث كثر الشرح عن الوعد والوعيد المجتازين

اقول هذا هو الموافق لما عليه المحققون من الصوفية فانه يحكي عنهم انهم يرون
 المجوزين عن الابدان الشهادية بالابدان المثالية فعل هذا يظهر المناسبة بين
 المتوسط وبين المتوسط المجرد عن الابدان الشهادية لتعلقه بنوع من الابدان
 ان كان مثاليا فيصح التوسل بهذه المناسبة ولكن يقول انه يجوز ان يكون بينا
 بين النبي بعد مفاودة عن الابدان متوسط آخر متعلق بالبدن واحد بعد واحد
 على التعاقب توسل اليه بالصلوة والشايع على النبي صلى الله عليه وسلم احوال
 على اتباعه الذي هو من جملتهم وتوابعه ما يحكي الصوفية من ان العالم لا يخرج حيث
 من الاحيان عن قطب متصرف كيه والقطب الحقيقي هو محمد عليه افضل الصلوات واكمل
 التحيات لانه فيفيض من الانوار على قلب القطب الظاهر ثم ينعكس منه الى القلوب القرب
 وهي القلوب المستعدة للفيض التوسل الى حضرة عليه السلام بافضل الوسائل
 اللهم اصل لنا من السند من انوارهم والمستعدين لاسرارهم زيادة مرادهم
 معدة قد عرفت بمعنى الفيضان منهم فان المراد من الافاضة والعلية والتأثير
 لغير المبدأ مطلقا هو المتوسط في افاضة المبدأ على الوجه الذي ذكره اذ الثالث
 في الحكمة المتعالية ان المؤثر في الوجود الا الله تعالى وكل ما يتجلى له مؤثر فهو
 اما شرط لقابلية القابل للوجود او معد لها ولو سلم انهم مفيضون حقيقة فلا
 ينافي قوله معدة لان المعد هو الزيادة لا النفوس الكاملة قال الشيخ في بيان
 حقيقة الزيادة اعلم ان النفوس البشرية متفاوتة الدرجات في الشرف
 بالعلم والكمال اذ تجايزت نفس من النفوس في هذا العالم نبوة كانت او
 غيرها ويبلغ الكمال في العلم والعمل النظر والاكساب بالتأديت الالهية

تعتبر مضاجية للعقل النعال النفيض لا توار على النفوس لانسانية وان كانت
 ووزن في الشرف والرتبة العقلية لانه علة وهي معلول فاذا فارقت نفس من
 النفوس بدنها بقيت سعيدة في عالمها ابد الابدي مع اشباهاها من العقول
 والنفوس مؤثرة في هذا العالم تاثير العقول السائدة فيه ثم العرض من الزيادة
 والدعاء ان النفس الزائرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة عنه مستمدة من تلك النفس
 المزودة المفارقة الكاطبة خيرا وسعادة ودفع شر واذى فانخرطت كليهما
 في سلك الاستعداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة فلا بد وان يكون
 النفس المزودة بسبب تشابهها العقول ويجوز ان يكون تأثيرا فيها تأثيرا
 عظيما وعدادا اذ بان بحسب استعداد المستعد والاستعداد اسباب شتى تختلف
 بحسب اختلاف الاحوال وهي اما جسمانية او نفسانية اما الجسمانية فيلزم ان
 البدن فانه اذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والقطرة تحدث منه الروح
 النسانی الذي هو في تجاوت الدماغ الانساني وهو آلة للنفس الناطقة في
 يكون الفكر والاستعداد على احسن ما يمكن ان يكون ولا سيما اذا اتصاف اليه
 قوة النفس شرفها وانصافا للمواضع التي يجتمع فيها ابدان الزوار والزوار
 فان فيها يكون لادان اكثر صفوا واخو اطرا شدة جمعا والنفوس احسن استعدادا
 كزيارة بيت الله الحرام فانه موضع اجتماع العقائد في انه موضع الهوى يرفع
 الى الحضرة الربوبية وسوقا الى اجنة القدسية اللاهوتية وفيها حكم عجيبة
 في خلاص بعض النفوس من العذاب الا ان بل من العذاب الكبر واما النفسانية
 فنقل الاعراض من متاع الدنيا وطبعتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق

والنفس

والنفس بالفكر الى القدس كبروت والاستعداد لشرق نور الله في السرة
 لا يخاف النعم المتصل بالنفس لناطقه المفضل لها هانا الله واياك ان تخلص
 النفس عن شوائب هذا العالم المعرف للزوال فانه لما يريد من الخير فقال
 انتهى كلام الشيخ بعين عبارته اقول وهذا قريب مما قال اصحاب الحكمة الاثرية
 والدوقية والتعليلية وهم طائفة من الشيعة يسمي لاسماعيلية من جميع المذاهب
 لا يأخذون كما لهم الاس مرتبة الانسان الكامل ومقام جمعة ولا يحصل لهم المدد
 في كل آن لانها لانه نظرا لاسم الحامع فكل ان لاسماء الالهية كلها مستمدة من
 ذلك الاسم فكذلك مظاهرهم مستمدة من مظهره قالوا وهو الواسط بين
 الظاهر والباطن ولا يخرج من الباطن الى الظاهر من المعاني الا بحكمة ولا
 يدخل من الظاهر الى الباطن شي الا بأمره وهو البرزخ بين البحرين ويا خروبيز
 العالمين واليه الاشارة بقوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان
 وذكر الامام الرازي في كفيه النيران بزيارة القبور وجمعا آخر غير ما ذكره
 الرئيس وهو ان الزائر اذا جاء الى القبر حصل لنفسه علق خاص بذلك القبر كما
 لنفس صاحب هذا القبر وبسبب هذا العلق حصل من النفسين تعلقا بمعنوية
 وعلاقة مخصوصة فان كان من الزوار قوي فنفس الزائر تستنشق منها وكان
 على العكس فعل العكس وكان تأثير الدعوات ايضا على هذا الوجه وقال الملوك
 ان يكون فيضان السعادات من دواجمها موقفا على شرط فيكون لهجة المحادثة
 في نفس صاحب الدعاء كافية فيه فضايل نوار كثيرة منهم قد مر كمن في النصف
 فتذكر مشابهة قوله وبمثل لما تقدم وفي هذا التفسير اشارة الى ان مثل

معطوف على مجموع نساك وما عطف لان مقتضى المناسبة الظاهرة من بيانه هو العطف
على ذلك الوجه لا غير فانهم وما ذكره ظهر ايضا ان الوجه تقدم الالتماس على
في الذكر كحسب المقام لان التوسل مقدم بالطبع على الطلب لا انه اخره عنه وما
عطف عليه لتلايه توسط بين قرائن المراتب ولا يخرج الكلام عن النظام وان كان
ان تقدم السؤال لاظهار انه يتم به في الغاية حتى قدم في الذكر على المقدم عليه
وان الصلوة على النبي عليه السلام واجبة عقلا آه ان قلت انما زكي غير ان
الاشخاص يحصلون الكمالات بما استعانة من المتوسط فضلا عن كونه شارعا فضلا
عن كون ذلك الشارع منسجا على الخصوص فلا يثبت وجوب الصلوة عليه عليه السلام
ان لكل آية من اناس من يستعينون في كسب المطالب العلية والعلية بايراد الاشياء
التي بها يتم تلك الاستعانة من قول والفعل والحال والوضع ومن جعلها الله تعالى
والنساء عليه وبذل الاموال والعرا من له والنسب بحسب ما يمكن وبالجملة في
على النفوس ان قصة النفوس في كدورات الطبيعة مطلقا اي سواء كان ذلك النفس عالما
او عللا لا يتم الا بتوسط اعداد النفوس المشككة اياها بحيث استعدادها ان خير
فخير وان شر اشر ومنه الاستعانة بالارواح الحكيمة والكوكبية والنفوس
الشيطنية كما مقتضاها اهل العزائم والسحرة ثم ذلك المتوسط قد يكون نفوسا متوترة
وما تقوم مقامها كما تكمل من استهم او ما يجري مجرى النفوس الثبوتية كالحكام المتأخرين
فكل منهم يمكن استعان به في كسب الكمالات ويكون واسطة في فيض الكمال على
الا ان الكمالات التي تحت بشانها لا يحصل الا بالاستعانة بالنفس الكاملة التي ارسلت
لتكامل النفوس ولم ينسخ احكامها بعد لسر ليس المقام مقام بيانه والاستعانة بها لا يحصل

بالتوسل اليه وقد رتبة التوسل وضعفها وت الاستعانة فيقارن وت
الكمالات الغائبة بفات الاستعانة وافضل الوسائل اليها ليس الا الله
وانت اعلمها بالبع دجه والكدة وهو الصلوة وما يجري مجراها من المدايح والصلوة
او ما يجري مجراها واجبه في حقها عقلا في كسب الكمالات المعتمدة بها العظمة في شأنها
ونهي واسطة في حصول تلك الكمالات وترتيب ثمراتها عليها ولذلك ترى
الكثرة من الملقين وغيرهم والطوائف التي لم يحصل الوحي اليهم ليس لهم كمالات
مقدمة بشانها لعدم اخذهم عن الطريق الذي ظهره الحق تعالى بالآيات الباهرة و
المعجزات العظيمة وهو المؤيد من عند الله الممول احكامه عند قصد كسب الكمالات
وليس ترتيب على كمالاتهم ثمراتها في الاجل لان ترتيب منافع الكمالات منوط على
الاخذ بالاستعانة من صاحب الشرح والعمل بمقتضى امره وغير ذلك مما يتم به الاستعانة
ثم لما كان الله تبارك وتعالى ارسل اليها نبيا محمد عليه الصلوة والسلام وهذا
الى الاسلام محمد الله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
وجب علينا عقلا الاستعانة به وبمن يقوم مقامه في كسب الكمالات المعتمدة بها
الحكيمة في شأنها عليه كانت او علمية ونبوية او دنياوية عاجلة او آجلة
بالتوسل بما افضل الوسائل الذي هو الصلوة وما يجري مجراها من الشرائع ولم
تذكر الشرف الشار كفا بذكره سابقا ولان ذكر الشئ في حكم ذكر ما يجري
مجراه ففمن عن ذكره فاذا فهمت انتموا عليه عليكم علمت ان قصة المتوسط وجوب
الصلوة على نبينا عليه السلام على الحمل المحض الشعور بل موكلهم بحسن تعلم من شتر
وجوب الصلوة عليه عليه السلام شرعا وذلك ان قول الواجب هو التوسل مطلقا

بأنه وسيله كانت وخصيص الصلوة بالذكر لكونه هو المشهور في التوسل هذا وان
 اريد تلك ان تحمل الوجوب على الاستحسان فالمراد بالوجوب العقلي في هو المتعلق
 للشرع أي الذي يثبت العقل وان كان بحسب الاستحسان ثم لو سلم عدم الوجوب
 باحد الوجهين لعدم الاحتياج الى توسط بالنسبة الى كل فرد من افراد
 الكمالات العلمية والعملية فلا أقل من وجوب التوسط بالنسبة الى البعض
 المشتهة في ذلك القدر من وجوب التوسط ولذلك را ما يستعين في تحصيل
 بعض المطالب العلمية والعملية الصعبة التحصيل بطلب الادعية من عطاء ويستعين
 الارواح القدسية بزيارة مرادهم والتوجه اليهم ارادوا بالعلم هنا اذ
 المركبات بقرينة تقيده المعارف بالاطمينة ريد ان المراد من العلوم والمعارف
 وان كان المعلومات والمعروفات الا ان المأخوذ في الاول هو العلم بمعنى اذ
 المركبات والمأخوذ في الثاني هو المعرفة بمعنى ادراك البساط ولا يريد ان المراد
 من العلوم هنا هو الصور الذهنية المركبة ومن المعارف بساطها وان كان
 قد توهم اللفظ لان ذلك بقطعاً فان غرض القص من قول هذا مختصر في العلوم
 الحقيقية بيان ما يشتمل عليه مختصره وتعيين قسامه وكيفيته رتبة ولا شك ان
 ما يشتمل المختصر هو المعلومات لا الصور الذهنية اذ المقصود من عبارات الكتاب
 هو القضا التي يطلب بيانها سواء كان آية هذا التعميم ناظر الى الاصطلاح
 مطلقا لا الى المراد هنا لان المراد من العلوم حقيقة على كثر الشرف فيفيد
 هذا هو الثابت على مرالدهور والثبوت والتبدل انما يعتبران بالانسان لما
 العلوم البصيرة كما لا يخفى وان كان يمكن تقيدها للتصور ايضا بنوع تكلف فكونه يدبر الكلام

ان ما هو المراد من العلوم هنا على هذا الاصطلاح وليس المراد ان جميع انواع
 العلم على هذا الاصطلاح مراد هنا فافهم ويمكن ان يقال العلوم الحقيقية سميت
 حقيقة لكونها غلب اجزائها كذلك فلا ينافي ذلك ان يكون المركبات المعلومة
 مصورا ما هيها جزئيا منها فيصح التعميم في بالنظر الى ما هو المراد هنا ايضا
 وان اختلف وجه التقدير وذلك لان التقدير في هذا الاصطلاح في نفس
 المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار تصور او مدركا باعتبار
 التصديق باحواله وفيما تسمع من آية اللغة يكون التقدير حيث ان يتعلق العلم
 طرفا النسبة على التفصيل بالايقاع بينهما سواء كان كل من الطرفين بسيطا لا تعد
 فيه اصلا او لا ولذلك يقتضي المنعول في عرف اللغة ان في هذا الاصطلاح في
 على هذا اختلاف الوحدة فان عدم التقدير على هذا الاصطلاح انما يعتبر في
 نفس المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار نفس او باعتبار التصديق
 باحواله وفي اللغة يكون عدم التقدير باعتبار عدم علم المعرفة بطرفا النسبة
 التفصيل والايقاع بينهما كما في العلم سواء كان المدرك بسيطا في نفسه او مركبا
 له بعد باعتبار اجزائه في نفسه وبالحجة التقدير والوحدة في اللغة باعتبار
 العلم والمعرفة بحيث يوجب تعدد ذلك المتعلق او وحدته بحسب الذكر وفي
 هذا الاصطلاح باعتبار نفس مدركها على ما صرح بالشارح في كواشي حيث قال
 وجه المناسبة انه كما يكون متعلق العلم متقددا ومتعلق المعرفة واحدا عند اهل
 العربية يكون هناك في مدرك العلم تعدد وكون مدرك المعرفة اتحده ثم جئنا الوحدة
 والتعدد وان كانا قد اختلفا الا انهما قد تصادفا في حساب الوجود في بعض

الصور كما اذا كان المعقول الاول للعلم مركبا ومعقول المعرفة بسيطا ولا يلزم
 من ذلك التصديق كون ادراك المركب تصديقا غير المعنى اللغوي للعلم من جميع
 الاعتبار فان ذلك الادراك من حيث انه مدرك الذي وقع التصديق باحواله
 او مركب منه لا بساطة فيه بطلان عليه العلم اصطلاحا بلا اعتبار تعدد متعلقه
 واما اطلاقه عليه لغة فبا اعتبار متعلقه بشيئين بلا اعتبار تركيب مدركه الذي
 ادركه بالتصديق باحواله وكذا الحال في ادراك البسيط تصورا فانه يطلع عليه
 المعرفة اصطلاحا لعدم التركيب في المدرك ويطلع عليه لغة لعدم تعدد متعلقه
 او قاعدة كلية معنى الكلمة وان كان معتبرا في مفهوم القاعدة الا انه
 قد يكون القاعدة مندرجة تحت قاعدة اخرى فيوصف تلك القاعدة بالكلمة
 باعتبار اشتغالها بالاعداد التي تحتها ويوصف بالدرجة تحتها بالجزئية ويجوز
 ان يكون التوصيف بالكلمة بناء على التجريد او يكون كيدا او صفة كاشفة لما
 اعتبر فيها فكان جعل آه جعل السابق اصلا بالنسبة الى الثالث مصحح
 في كلامه واما بالنسبة الى الثاني فلا بين في السابق مناسبة للغة ولم يفرض
 لها في الثاني وايضا بين الثاني والسابق مناسبة أقوى من مناسبة الثاني
 للمعنى اللغوي فالظاهر المتبادر في جعل السابق اصلا بالنسبة الى الثاني ايضا
 لما لم يكن في عبارة تصريح بذلك اورد كلمة كان ناظرا الى تفرع جميع المعنيين
 الثاني والثالث لا الى كل واحد من التفرعين لان تفرع الثالث صريح في
 كلامه فلا وجه لادراكه الشك بالنظر اليه على حدة لان الكلمة والتصديق
 اشبه لان الكل لما حظ الكثرة والتعدد والتصديق معنى المتعدد شرطا

او شرطاً

او شرطاً لانه غير المعنى اللغوي هذا ظاهر في المعرفة واما في العلم فبا اعتبار
 ان في كل منهما اعتبار معنى التصديق وان كان قد خصص في المعنى اللغوي كونه جازما
 مطابقا للواقع على ما صرح به في المواقف بخلاف المعنى الاصطلاحي فانه
 مأخوذ على اطلاقه او مقيد باليقيني وعلى الاول يكون الاصطلاح اعم وعلى الثاني
 يكون اخص لان اللغوي متنازل بالتقليد عما ذكره المطابق ولا يطلع عليه اليقين في قوله
 غير المعنى اللغوي نوع مساهمة بالنسبة الى العلم وفيه ايضا مساهمة اخرى وهي ان العلم
 في لانه راجع الى الاستعمال والمعنى اللغوي ليس عينه بل هو عين استعماله في فاسح في
 الغينية مرتين واما نقله الناقل هو الشارح فقد في آخر ما بحث من قسم العلم الى
 التصور والتصديق يدل على انها استعمال آه وذلك انه قسم كلا من العلم
 والمعرفة الى التصور والتصديق في مقام تقسيم مطلق الادراك الى اقسام الذاتية
 الحقيقية كما يدل عليه الغرض المسوق له هذا التقسيم ويظهر ذلك بالمطالعة في الكلام
 والاقسام بعضها لا يكون قسما ذاتية حقيقة لغويين تعاريف وان كانا متصفاين
 فلا يمكن التباين في التصديق مع التعاريف من العلم والمعرفة فيما ذكر في النجاة
 معنيين آخرين بل وآخرين على ما ينهم من الشك الاول ان المعرفة حوالا وادراك
 الذي يحصل من دلالة الاسم اجمالا والعلم هو حاصل من جهة الثاني المعرفة هو حسن
 والعلم هو العقل المتقفل لا اشارة في الكتاب اليها اي في الشرح والمعنى
 الثاني المذكور في طرق الحكمة من المتن على الاخير ذكر الامام في المنهج قيدا آخر هو
 ان يدرك معناه هو الذي ادركه اولاً وهي بهذا المعنى يرادف الذكر اي التذكر
 وهذا المعنى جلد الشرف معنى آخر للمعرفة على ما نقل عنه في الحاشية من ان المعرفة معنى

غير هذه المعاني وهو لا يراى الا في غير ذلك لا يراى اليه التصديق بان
 متعلق به الا دراك هو متعلق الا دراك الاول ولهذا لا يوصف آه مراد
 بالعارف احد من المعنيين او مطلقا لا بهما احد المعنيين فان ذاته تعالى
 وصفاته ان قلت المعارف الالهية بنيت على قواعد الحكمة والحكام لا يتولون
 بالصفات الزائدة فالصفات من عندهم على الذات فتولد ذات وصفاته ليعبر
 المخيرة بينهما في وجه قلت الواجب هو كنه لا ماهية له ولا هوية زائدة عليها
 ولا صفات له حقيقة واعتبارية كسبها انها البهية بل كماله في العقل له تعالى وجود
 ووجوب ووحدة وعلم وقدرته وغير ذلك فانما بنيت بحشيات اعتبارية
 بتغير العقل على بانه اعتبره من تلك بحشيت فلا شئ في حد نفس الواجب
 بدون اعتبار تلك بحشيات من عند العقل فذلك الامور المثبتة له تعالى انما يجب
 حصوله في عند العقل بالصور العرضية الاعتبارية الصادقة عليه بحسب اعتبار العقل
 بالحقيقة تلك الصور العرضية بحشيات لا اعتبارية التي تعتبر لها لا للواجب
 نفسه فهو منزلة في نفسه عن انحاء الكثرة والامور الزائدة على هويته البهية و
 حصول الواجب المظهر العقل كحصول الزمان اي لا ان السبيل في المظهر الوهمي كان
 الزمان منزلة عن الامتداد واحكامها الا ان الوهم المقصور عن ادراكه يدرك عند ذلك
 الصورة الامتدادية وحكمه بها وحكم عليه احكاما مناسبة للصورة الامتدادية
 ومع ذلك يتفصح باحكام حيز الزمان عند العقل وينكشف له حاله بعد ما يدرك
 الصورة الامتدادية كذلك الواجب منزلة في حد ذاته عن الصور الاعتبارية التي تعتبر
 العقل الا ان الوهم المقصور عن ادراكه بذاته تعالى يدرك في تلك الصورة التي تعتبر

بها وحكم عليها احكاما مناسبة لتلك الصور وثبت لها امورا زائدة متغايرة
 ومتغايرة لها بالحشيات والاعتبارات ومتمدة لها بالذات فكل من الصور
 والاحكام والامور الزائدة المثبتة لها امورا ثابتة في المرتبة العقلية الواجب
 باضافته ونسبته الى الغير كما ان الاحكام الامتدادية امورا ثابتة في المظهر الوهمي
 للزمان وهو في حد ذاته ومصدرية منزلة عن جميع ذلك لئلا يصد عنه
 المراتبة الاولى لا وحدث في الذات المنزلة عن جميع احكام الكثرة والتركيب
 يتفصح الواجب عند العقل بهذه الصور العقلية الاعتبارية واحكامها اذ ليس شأن
 العقل الا ذلك كما يتفصح الزمان عند الوهم بالاحكام الامتدادية اذ ليس شأن الوهم
 الا ذلك لكن للزمان مظهر آخر غير الوهم كمن يتفصح عند حيز الزمان واحكامه
 بسبب احكام الوهم واعدادا اياه وليس كذلك احكام العقل اذ ليس شأنه
 فوق العقل ليتفصح عنه الواجب بذاته واحكامه بحسب استعداد ذلك الاحكام
 العقلية اللهم الا ان يقال العلم المقصور للنفس بالنسبة الى الواجب فيمكن ان يستند
 النفس لاحكام العقلية ويتفصح بسببها ذات الواجب كنه واحكامه وذا حيزه
 فذلك المقصود فليشرح ذلك في نعمة الامكان ان قلت ما تلك الحشيات التي
 تعتبر العقل امورا متغايرة كسبها وما لا متعلق الكلام اليها بانها زائدة على
 الذات فان كل حشيات اخرى اعتبارية يلزم التسلسل قلت اما بيا تلك
 الحشيات ذاته ولا يلاحظ من حيث انه يترتب عليه ما يترتب على الوجود و
 الذات الذي له وجود زائدة وتولد له وجود باعتبار فناء مقام الوجود
 في حدود الازمان الوجودية وموجود ما يعتبر ملاحظة ذاته واه الذي

أنا والوجود والذات البحث والقائم مقام الوجود الذي هو ذلك الذات
 البحث وان كان متغيرين بالذات لكنهما متغيران بالاعتبار وبذلك
 صح الاستقاق والطلاق الموجود عليه وقس عليه في جميع ما يثبت العقل للمبدأ
 من الصفات الحقيقية والاعتبارية والسلوب والاضافات فان كلاهما
 عين لذات ومغايرة له بالاعتبار بحسب حيثيات تعتبر بالعقل وبالحفظ
 الذات بهما عند اعتبار تلك الصفات له فالبعد لا بعد ولا كثرة فيه
 خارجا ولا ذين فكل ما يعتبر العقل له فهو عينه في حقيقته ونشأ مغايرة له
 في العقل بسبب ملاحظة المختلفة له فنشأ التكرار تلك الملاحظات لا بسبب
 حقيقته فلا يلزم التكرار بالاعتبار وهو لا ينافي من الكثرة بحسب الذات
 بخلاف الامكان فان ما يثبت في حقيقته متضمن الكثرة ولو كانت كثرته
 اقلها الامكان والوجود وامثاله من لوازم الصدور عن الغير فان هذه الآلة
 ليست عين الممكن كما ان الوجود والوجوب عين الواجب للممكن معلول الغير
 والممكن معلول الغير فليزوم زيادة الامور الذي يلزم من معلولية الغير وانما تلك
 حيثيات المتغايرة التي تعتبر العقل بحسبها امورا متغايرة للذات بحسب
 الاعتبار فملاحظات الذات واما لا عسا تلك الامور الاعتبارية
 التي للمبدأ وليس في تلك الدرجة مما يثبت العقل لان المبدأ ليس ملحوظا بعنوان
 آخر قبله حتى يكون تلك حيثيات مما يثبت العقل له ايضا واذا اريد اثبات تلك
 حيثيات للمبدأ لم يكن المبدأ ملحوظا حيثيات قبله في ملاحظات واما اعتبار
 تلك حيثيات فيكون تلك حيثيات متغايرة ومغايرة للذات حيثيات آخر ولم

جوا فلا يلزم التمس وانما يلزم اذا لم يكن حيثيات ملاحظات الذات واما
 بل يكون مما يثبت العقل ويعتبره حتى يستغنى اخرى حقيقته فاذا كانت حيثيات
 واما الذات في الاعتبار فيثبت عنده اعتبار حيثيات الآخر وما ذكرناه
 من التحقيق ظاهرا ان الوجود المطلق ليس بزايد عليه في حقيقته ولا حصة منه
 كما توهمه بل زيادته من احكام العقل في مرتبة احكام الوهم في مرتبة لاف
 وليس في تلك الاعتبار كاعتبار الوجود للمكانات لان تلك الاعتبار من العقل
 اعتبار لما نشأ من حد نفس الممكنات وكذا امكانها وامثاله واعتبار
 زيادة الوجود له في ليس ناشئ من حد نفسه بل من احكام العقل في مرتبة
 ما حقيقته ان قلت قولكم ان المبدأ ليس له شائبة كثرته او ذات بحث ان كان
 صادقا فها صفات يلزم ان لا يحسب نفسه فيلزم الكثرة قلت هما ايضا من
 الاعتبار العقلي فالبعد منزه عنها ايضا على انها حراما ملاحظة من الكثرة
 وليس المراد بها اثبات ما من الصفات كونه التجرد في الماهية المجردة فان مثال
 القوي ويكون ما باللس من حيث انها آلة ملاحظة ملحوظة بالاصالة و
 معية من حيث ذاتها ايضا تلك المراسم وهذا التحقيق وان كان لا يثبت بهذا الكتاب
 الا ان ذكرته زيادة شغف على افادة المعلوم حكيمه ولعلك ان فهمت ما
 ذكرنا كمحسوس شطرا اعطاه من سرار الحكمة المتعالية فاجتهد في فهمه والله الموفق
 ان اثنائه سار على اغلب مسالكه اذ الحكمة تبحر في انظاره في بعض مسالكها
 لانها باخنة بحسب الطاقة البشرية فبعض مسالكها يحوز تدركه على مر الدجور
 ولذا لم يعتبر في المطابقة ولم يعتبره ايضا يدل الشائبة لئلا يلزم عدم اختصاص

الحقيقة العلوم كجسمتها انها المتبادر منها لانه لما وقعت اي قصد
 ونيتة لا في التلفظ لان لفظ الكلام انما يكون بعد ارادة ما اريد منه فلاح
 تفرغ الارادة على التلفظ في الاغلب قيد بذلك لان المتخصص الا لى
 بعلم الذات والصفات وما في مقابلته يكون ما يتعلق بما هوها وما سواها
 يكون نصفه بساط فلا يكون على العلوم الحقيقية المقابلة للمعارف الالهية مركبا
 على الوجه الكلي بل على الوجه الاغلب وقوله ان البسائط فمساكنه اي ان
 البسائط او نقول المراد من العلوم والمعارف من المعلومات كما سبق
 تحقيقة فلا مساكن اصلا اذ يكون المراد البسائط المعلومة واما قوله اريد
 الادراكات فمراده اريد بالعلم المأخوذ من المعلومات الحقيقية ثم القيد
 الاغلب ان يحتاج اليه اذ اريد بالتركيب الخارجي واما اذ اكنى بطلان
 خارجيا كان اذ هنيا فلا بسيط في المحركات اصلا بخلاف الواجب فان
 لشخصه ووجوده ووجوده ووجوده غير ذاته قال الشيخ في كواشي في
 ترجيح كونه حقيقة عبارة عن جهة الشيء مع وجوده في الخارج فكونه مركبا و
 اما حقيقة الباري عين ذاته انتهى يراد من العلوم الحقيقية هي المتعلقة
 بمقتضى الاشياء الخارجية وهي مركبة وان كان تركيبه تركيبا هنيا للوجود
 والمادية ولذلك خص العلوم بها واما حقيقة الباري توحيدها فيها شأنا
 او تركيبيا ولا دخل للمعارف بالانوار الالهية وعلى هذا يظهر معنى التركيب الحقيقية
 بدون اعتبار مقابلتها بالالهية وبلا عسار قيد الاغلب كما في ترجيح الشئ
 الا ان لفظ العلم في هذا الاصطلاح يستعمل في المركب الخارجي لاني المركب مطلقا

يكون

فيكون المراد من البسيط هو البسيط الخارجي سواء كان له بساطة في ذاته
 ايضا او لا فعوله منزلة عن التركيب مطلقا وان كان لوهم بظاهره المتغير
 في المعرفة بحسب هذا الاصطلاح هو البساطة حارجا وذو شأنا الا ان يجب
 ان يحل لاطلاق على بيان الواقع في الواجب و صفاته لا على ان المعارف عن جميع
 احوال التركيب واجب في معنى المعرفة على هذا الاصطلاح ولذلك خالف الشئ
 في توجيه كلامه لما صرح به في حواشيه وهذا من ذواته تفسير كلام الرجل لما يصرح
 بخلافه وانبا على ما في ان الحق ان يتبع شئ هنيا شئ وهو ان المصفاك
 وبعده فمختصر في العلوم الحقيقية والمعارف الالهية مرتب على طرفين الاول في
 المنطق والثاني اربعة آه وجعل المنطق جزءا من المختصر في الحقيقة والاقضية مع
 ان المنطق غير داخل في كل منهما على تفسير الشارح لهما لانه اعتبر البسائط والتركيب
 بالنسبة الى الماديات الخارجية حقيقة لا بالنسبة الى الماديات المطلقة العاتية
 من الخارجية الحقيقية والذمنية الاعسارية التي تجت عنها في المنطق ولو سلم
 فالمنطق تحت عن بساط تلك الماديات ومركباتها فلا يندرج في كل من
 العلوم الحقيقية والمعارف الالهية بما بل يندرج فيها على التوزيع وهذا يبط
 لان المتبادر من عبارة المتخصص المختصر في الطرفين على امتياز لكل منهما على
 بانفراده على ان المتخصص صحيح فيما بعد بان مراده من المعارف الالهية هو الفهم
 المطلق بالواجب و صفاته فقط فلا يدخل المنطق فيها كلا ولا بعضا اللهم الا
 ان يقال ان المتخصص لم يعبه جميع ما اشتمل عليه المختصر في الذكر الاجمالي فترك المنطق
 واقصر عن ذكر العلوم الحقيقية والمعارف الالهية اما لعدم اعتداده بشأ المنطق

لكونه غير مقصود في ذاته واما ان ذكر الشئ ينفع عن ذكر آتة فكان ذكره
 مع ذكره واما ذكره في بيان الطرف فلضرورة بيان كل طرف بما شمله
 ثم ان الشرف لما رأى ان كلام المصنف على توجيه الشارح لا يمكن من نوع
 التكلف قال في حاشيته هذا الموضع وكلام المصنف احتمال آخر وهو ان يحمل
 العلم باقيا على اطلاقه وعمومه ويكون ذكر المعارف من قبل ذكر انحاء العلم
 لتفصيله اقول اراد بتأخير كل من العلم والمعرفة على اطلاقه لا خصوص العلم
 على ما توهمه ظاهر عبارته لان هذا ركيك جداً لانها وصا على وجه التماثل
 فاذا اراد من احدهما ادراك مخصوص على اصطلاح ما ظاهراً ان يراد من الآخر
 ادراك مخصوص مقابل له على ذلك الاصطلاح فيلزم منه ان يتمم الآخر عنه تعميمهما
 كما لا يمكن ولذا اکتفى بالتعرض لعموم احدهما عن التعرض للآخر وقوله ويكون
 ذكر المعارف آتة ان المعارف المنسوبة بصفة الالهية لا المعارف على اطلاقها
 فالمراد من نفاذها هو المعارف المقيدة بالالهية وكذا المراد من العلم العام العلوم
 المقيدة بالحيثية وبعد معمم العلم لا فرق بين ان يقال والمعارف الالهية الا
 انه اختار لفظ المعارف احترازاً عن تكرار لفظ واحد فلا دخل للفظ المعارف
 خصوصاً في التخصيص بعد التعميم اذ ان خصوصاً انما جاء بعد الالهية والمعارف
 باقى على عمومها كالعلم اذ بها يتوصل الى الحاشية فاستدل بالمحركات
 واحوالها على ذاتها بصفات والمصنف قد علم ان حقيقة في الذكر اى في
 قوله وبعد فمذه مختصر في العلوم كتمهية آتة لاني ذكره ككتابين سألها بقرينة
 قوله وعكس الشارح وان كان قد قدتهما ايضا في البیان وانما لم يعلل هذا التعميم

سببها في البیان لان عدة مدعها في البیان هي ما ذكره في هذا التعميم فاورد المصنف
 الاصلية من اول الامر قصر المصنف الى ان يكتفى به قال في حاشيته يعني ان
 مدرجات المعارف مقيدة على مدرجات العلوم من وجوب انتهى في بناء
 ان يراد من المعارف والعلوم نفس الادراكات الا ان الظاهر ان مراد
 المقص منها المدرجات لانها هي المشمولة للمختصر لا نفس الادراكات اللهم الا
 ان يحمل كلامه على المساخطة وهذا ثم لتقديم الشارح آخر وهو ان يعلى كخصيص
 العلوم بالحقيقة لا بظهور الابد العلم بان المراد بالحقيقة ما على المحركات
 بقرينة مقابلتها بالالهية وذلك سوقف على معرفة تعقيد المعارف بالالهية
 فالمناسب للشارح تقديم الالهية في لانه في صدق بيان التعليل الا ان
 الشرف لم يلتفت الى هذا التوجيه لان تقديم الالهيات وتأخيرها عن
 المحركات في الذكر بل في البیان شائع فيما بين القوم لا اختصاص بها بهذه
 المادة فاراد ان يذكر للتقديم والتأخير توجيهها عاماً ليس بالموافق لا
 مخصوصاً بما فعله الشارح ليعلم الفائدة مع ان هذا التوجيه انما هو خاص بما فعله
 كان قد فهم ما ذكره في بيان توجيه كلامه في تخصيص العلوم بالحقيقة فاكتمت به
 لعدم اعتاده بشانه لما ذكرناه شبه هذه المسائل بالاضواء المستفاد
 من كلام الشارح ان تشبيه هذه المسائل بالاضواء باعتبار اسرارها كحالات
 المسائل كالكواكب واسرارها انوارها وهذا احسن تشبيه لنسب المسائل بالاضواء
 بلا اعتبار ان الكواكب في طرف المشبه اذ المطلاع في جميع الكواكب يراها
 منسوبة بالاضواء ولذلك قال كما ان المطلاع مظاهرة الكواكب وانوارها

تقديم الكواكب وهذا الذي ذكرناه هو مراد الشريف من قوله شبه هذه
المسائل بالاضواء الا انه لم يعصم لان غرضه من هذا الكلام بيان وجه التعرض
لتشبيه المسائل دون تشبيه الابواب بان ذلك التشبيه فرع التشبيه الاول
فالعرض للاصل كافي في اوجه ولم تعلق غرضه مفصيل ذلك التشبيه لكون
الاجمال كافيا في مقصوده موافقا لكلام المتن حيث قال في اخر المنطق
وهذا اخر ما قصدنا ذكره من المنطق وننتقل الى العلوم الحكيمية بعده اقول
ولا نكلام المتن على ما ذكره بحسب مراحيل والا فيجوز ان يكون كلامه مقبيل
من باب انما من اعمام مراد انه غير ذلك انما هو كما يقال هذا اما انما
حيوان مخصوصه في ذلك انما هو ادراك الواجب والامر المستند
اليه اي ادراكها بحسب اتعا واحوالها وذلك لان كمال النفس الانسانية
حسب قولنا النظرية كما مر في بحث المراتب يصير عالما معولا مضافا الى
الموجودات الخارجية كالمعقول الا ان مضافات العقول من جهة التأثير والفعل
اي علمها فاعلى لا انفعال لكونها واسطة في التبعيض حيث يتفرض حضور الواجب
وحضور جميع ما يستند اليه فعملية الاشياء لها التي تحتها ليس يحصل صورتها
حتى تكون موجودة اذ هي يحصل صورتها فيها بل معلومية الاشياء التي تحتها
لها يحصل ذاتها لذاتها بلا احتياج الى وجود تلك الاشياء خارجا اذ هي
واما معلومية الاشياء لها بوجودها العين فعملية من ان معلومية جميع الاشياء
للواجب تعالى ليس لا بحضور ذاته لذاته فقط اذ لا شيء فرقة في هذا من غير الطبع
لا يدركها الا الاذنان والوقود وقد حق في موضعه وبهذا يظهر انه تع

لا يقترب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فربما كان
كلية واما قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات فمحل على انه لا يعلمها بالاحسان
الذي يستلزم التغير والتجدد بحسب الزمان ومضافا الى النفس مرجحة ان
والانفعال لا انطباع الصور فيها اي علمها ليس بفعل حضور بل علم الاشياء
الخارجية بعلمها اي بحريتها عن خصوصيات المادية فلا يعلم المجردات عن
ذاتها وفعلا بكنها لكونها مجردة وعقلاني ذاتها وكون بعض تلك المجردات
ما هيها بشخصها كالعقول الفعالة وبعضها هوية بحية لا مادية ولا هوية
زايدة على ما هيته فلا يمكن تجردها كالتقسيم عن خصوصية حتى يصير عقلا تجردي
النفس فيصور بالكنية فعمليةها بالكنية ليس لا بطريق الحضور اذ لا يمكن اخذ الصور
منها والنفس فرحت انها من لا يعلم بالحضور الانسها وان كان المتصوفة يدعون
العلم الحضور الى النفس بحجة الاشياء وهذا وان كان هو الحق عندي الا انه لا يتم
بالبحث والنظر بل يحتاج الى الاشارة والتجريد وما ذكرناه ظهر ان جميع المجردات
ذاتها وفعلا منزوعة عن قابلية نزوع الصورة وليس شأنها ان يكون لها وجود
في ذاته بحسب ذاتها وكنها بل كالحاصل في ذاته من صور الفرضية
الاعسارية الصادقة عليها بحسب اعتبار العقل ولا يمكن ان يعلم الا بهذه الصور
الاعسارية فيعلم بها وحكم عليها الاحكام المناسبة لهذه الاعتبار ولا يتم
احكامها بحسب ذاتها وكنها واما المجردات المادية بحسب فعلها كالتوحيات
فلا يعلمها ايضا الا بحسب الوجود الاعسارية لانها وان كان يمكن ان تجرد
لها صورة كلية عن الشخصيات الا ان النفس الانسانية مادامت في طلي

البدن لا يقدّر على نزع الصورة الا بتوسط القوة المتخيلة فخرنا بتوسطها
 لا يكون الا من اجزئيات المادة ذاتا وفلا اذ نزع المتخيلة ليس باخذ الصورة
 اجزئية من طريق الحواس وذلك لا يكون الا من اجزئيات بحسب ذاتة وفصل
 النفس لا بعد المعارف عن البدن فانه يمكن ان يحل لها الكليات في كل ما
 العاليه بلا توسط التخيل فيمكن ان يصور النفس بالكلية بحسب صورتها ويكون
 لها وجود في الذهن ويعلم احكامها بحسب ذاتها وكيفية احكامها بحسب
 اعشارها الصادرة عليها ولما كانت الحكمة مفسدة بخروج النفس كما لها
 الحكم بحسب قوتها النظرية والعملية فلا يجرى جعل مقصودة بالذات واخذ في معرفتها
 قية الا عيانا ذلك لا كالمعتد به في ادراك المحدثات ادراك الواجب اي
 بحسب ذاتة تدور واحواله وكذا الاحمال في قول الامور المستندة اليه في ادراك
 احوال المحدثات اذ المحدثات على ضربين معدوم اذا وجد او فرض الوجود
 لا يكون الا في الخارج ولا شبهة ان لا كمال في ادراك احوال تلك المحدثات بل لا يمكن
 البحث عن احوال ذات المحدثات لانها نفي صرف لا يشار اليها بل بالبحث
 عنها ان كان لا يكون الا من حيث العنوانات التي هي من الاعتبارات الذهنية
 كقولك المعدوم في الخارج كذا وامثاله فان مفهوم في الخارج من الاعتبارات
 الذهنية او باعتبار الصور الوهمية المتخيلة المنخرعة من ان يكون لها محاذيات
 خارجية كالزمان بمعنى الاستعداد والحوكمة بمعنى التقطع والموهوم والمركز وجميع
 الامور الوهمية التي تبحث في الهيئة فان تلك الامور المذكورة كلها وسمياتها
 ماخذ خارجي يخرجها الوهم منها ويبحث عن احوالها لا تصاح حال ذلك لما اخذ

فابحث في كيفية احوال هذا المفهوم لا على احوال ذات المحدثات
 اني رغبة والضرب الشئ في احد لم يس له شأن الوجود اني رغبة بل اذا وجد
 وجد في العقل لا بصورة فقط بل بحسب ذاتة ايضا كما لا مكان والوجود و
 امثاله من الامور التي تعتبر العقل وكيفية في بحسب ذاتة وصورتها و
 امثال ذلك وان كان لا نوع من الوجود لكن لما كان ذلك الوجود مما يحصل
 باعتبار العقل لم يكن كالمعتد به عنده اذ كمال النفس انما يكون بحسب الامور
 الخارجية عنها وعن اعتبارها ولا كمال في كسبيل ما في منها فان اقبل في
 ذنك ان العلوم الرياضية كلها تبحث فيها عن احوال المحدثات والموهومات
 فكيف بقية التعريف بقية الاعيان وكيف لا يكون ادراك احوال المحدثات
 كمالا فاستمع لما سأل عليك فنوال قسم الرياضات اربعة هندسة وعدد
 وموسيقى وهيئة فكل منها باحث عن الموجودات الخارجية اما الهندسة فهي باحث
 عن احوال الخط والسطح وحكم التعليم والعدد ولا على الوجه الذي يبحث في
 علم الحساب والارثاطي المسمى بعلم العدد والمعارف لعلم الحساب على ما بين في
 موضعه وان كان قد يطلق علم الحساب على علم العدد على كسبيل التوسعة في البناء
 والخط والسطح وحكم التعليم من وجودها في الفلسفة بالبراهين واما العدد وان
 ادعوا وجوده ايضا لكن من قبيل مساخاتهم في عد الشئ الموهوم المأخوذ من المشأ
 انما رغبة موجودا خارجيا كالزمان الاستعداد في الموهوم المأخوذ من الآن
 السبالة وكما حركة بمعنى التقطع الموهومة من الحركة بمعنى التوسط وكالمنقط المسماة
 بالمركز الموهومة من الشكل الا طلس من حيث ملاحظة احاطة لما تحته حلة وملاحظة

انتهاء البعد والملاء في سطح الاعلى واما في ذلك فلا يحصى كثرة كالقطب و
 المحور والمنطقة فانها امور موهومة من المأخذ الخارجى وقاعدتهم عد
 امثال تلك الموهومات موجودات خارجية تكونها كاشفة عن الموجودات
 الخرجية ومتضمنة حالها عند العقل بسببها ومن جملة ذلك العدد فانه امر موهوم
 من الكثرة الموجودة في الخارج تنفع به حالها احصاءها من حيثية التي يتوهم
 معنى العددية منها من تلك الحيثية فاحوالها من تلك الحيثية لا يتضح عند العقل
 الا بواسطة اثبات الاحوال الخاصة للعدد والموهوم منها فانه الاحوال في
 حقيقة احوال الكثرة باعتبار ما يتوهم منه ويتضح بانها لا احوال الكثرة
 احصاءها من حيثية التي يتوهم منها العدد من تلك الحيثية فالبحت بالمال
 بحث عن احوال الكثرة الموجودة او بقول البحث عن احوال الموهوم وان كان
 بحثا عن احوال الموهومات كثر لما جرى مجرى الموجود العيني لكونه مأخوذاً منه
 لم يكن كسائر الموهومات الصرفة الموهومة بلا مأخذ خارجي فجعل البحث عنه
 بحثا عن احوال الموجود العيني وعد ادراك احواله كما لا يكونه فيكشف ويتضح
 منه حال الموهوم والعيني فراه من الاعيان اعم مما هو عين في الحقيقة او جابر
 مجرد واما في تلك المسامحة شائعة والى عند سم فلا نضر اخذ قيد الاعيان
 في تعريف الحكمة المنقولة الى الالهى والارياضى والطبيع لانه لا يلزم خروج واحد
 من تلك الاقسام عن تلك التيد كما توهم وقس عليه علم الحساب الذي هو فرع الهندسة
 وكذا علم خواص الاعداد المستعمل بالارثا طبعى الذي هو قسم على حده من الرياضيات
 واما الموسيقى فباحت عن احوال الصوت الذي هو كيفية سبالة يتوهم من سبالة

حالة استدادية وتلك الاحوال هي الاحوال احصاءها من حيث ما يتوهم منه
 ذلك الاستداد فالبحت عن احوال الاستداد الموهوم بحث عن احوال الصوت
 احصاءها من حيث ما يتوهم منه الاستداد ولا يتضح حالها من تلك الحيثية عند
 العقل الا بالبحث عن احوال ذلك الموهوم ولذا يبحث فيه عنها لانه منصوص بان
 احصاءه واما الهيئته فمن احوال الكرات العلوية والسفلية من حيث
 كبرها وجرانيتها وجسميتها التعليمية التي لا تحتاج الى المادة في العقل لكونها
 لا تحتاج الى ثبات تلك الاحوال لها الى تصور المادة لا من حيث اتصالها بالمادة
 كما في الطبيع فانه باحث عن احوال عارضة لها كحسب تغير المادة ولا يخط
 في اثباتها المادة البتة والجسم الطبيع كحسب جسميتها التعليمية وكحسب يطر
 عليها من الاحوال تتوهم منه امور تعليمية ولما كان البحث عن احوال الكرات من
 الحيثية المذكورة لا يتضح الا بتوهم تلك الموهومات المأخوذة منها من تلك الحيثية
 وتوهم الاحوال لها توهم تلك الموهومات وتوهم احوالها فانفتح لهم احوال
 الكرات احصاءها من تلك الحيثية فالبحت عن احوال تلك الامور التعليمية الموهومة
 ليس بمقصود بالاحصاء وبما ذكرناه انه قد فرغ ما يقال ايضا ان كون الكرات
 موضوع الهيئته ينافي قولهم الرياضيات بحث عن اشياء يمكن تجريدها عن
 في العقل والجسم مطلقا كرايا كان وغيره لا يمكن تجريد عن المادة لان العقل
 ولا في الخارج فيكون موضوعه كوضوع الطبيع وجه الاندفاع ان قولهم يمكن
 تجريد عن المادة عام من البحث عن الاشياء التي يمكن تجريدها عن
 او كحسب جهة من جهاتها ولما كان البحث عن احوال في الهيئته لا كحسب جسميتها التعليمية

بل بحسبيتها التعليمية كالبحث بحسب لما ل عن كسبية التعليمية للكرات العلوية
 والسفلية وكسبية التعليمية على تجريد في العقل عن المادة كان البحث في الهيئة
 ايضا عن الاشياء التي يمكن تجريد عن المادة في العقل فلا منافاة بل القول
 فانهم ان قلت ان الصور الحاصلة في القوى الدراكية اجسامية كيفيات لها
 موجودة في الخارج فليبحث عن الصور الوهمية بحث عن الوجود الخارجي
 بلا حاجة الى جعل في الصورة لتلك الصور جاري مجرى الموجودات خارج
 القوى والى تأويل البحث عنه الى البحث عن الموجودات العينية بحسب كسبية
 خارج النسب للبحث في الرياضيات عن في الصور لتلك الموجودات لا
 عن صورة التي هي كيفية موجودة حالة في الوهم يظهر ذلك تتبع اقسام كسبية
 وايضا تلك الاحوال ليست احوال تلك الصور بل هي احوال لما هي
 صور له وهي حكمية وحكي احواله ويثبت هذه الاحوال على ملاحظة تلك الصور
 فلا يمنع لاثبات حال في الصورة لصورة بالاصالة فهي مادة الملاحظة
 في لاثبات فلا يمكن اثبات تلك الاحوال لها يعني ان الصور اذا كانت حكمية
 لتلك الاحوال لا يلاحظ فيها تلك الاحوال الا باعتبار كونها حكمية فيثبت لما
 حكمية برآئها فلا يلاحظ فيها تلك الاحوال اذ الوجود تلك الصور بالتصديق
 والاصالة باعتبار كونها حكمية وصورة للغير فلا يمكن ان ثبت لها بلا ملاحظة
 باستقلال وكونها من جهة الكيفية احواله في القوى اجسامية تأمل وانه فيقول
 نعم لتلك الصور لا من حيث انها صور بل من حيث انها من جهة الوجود الخارجي
 مع قطع النظر عن كونها صوراً للغير احوال مخصوصة ثبت عنها في العلوم ولا يلاحظ

تلك الصورة بالاصالة لا يكون مادة الملاحظة للغير وصورة وثبت تلك
 الاحوال الطارئة عليها من حيث هي كذلك فلا بد اذن من احد التاويلين في غير
 الهيئة من العلوم الرياضية واما الهيئة فانه فيها مانع آخر غير المانع المذكور
 لجعل تلك الاحوال للصور الموهومة وهو انهم قد صرحوا بان موضوع الهيئة
 الكرات فلا مجال في جعل الاحوال فيها للصور الموهومات ولذا في الصور التي
 جارية مجرى الوجود والعين فحينئذ التأويل الاول فانهم ان قلت جميع قضايا العلوم
 التعليمية ذهنية ومحمولاتها لوازم الماهيات الثانية لها من حيث هي بلا فصل
 لاحوال الوجود فيكون البحث فيها بحثا عن احوال الماهيات من حيث هي لا عن احوال
 الوجود والعين اذ احواله مادية دخل للوجود الخارجي في عروضة تلك الاحوال الوجود
 الخارجي هي التي اذا لاحظ العقل بالوجود الخارجي واحد به كده تصفها بها
 بلا مانع لها من اخذ الوجود الخارجي مع سواها كان دخل للوجود الخارجي في ثبوت
 تلك الاحوال اولا وسواء كان تلك الاحوال موجودة في الخارج اولا وسواء
 كان لا تصاف بها خارجيا اولا وانما اظهر في هذا المقام لانه مما حصله الاقدام
 الى هذه الايام على سبيل التبعية دون الاصالة هذا اذا لم يكن ارجاع البحث
 عنها الى البحث عن احوال الموجودات البتة وبل يعيد لا يلتفت الى البحث عن ان
 العدم شر والمعدوم لا شيء له وامثال ذلك والبحث عن الوجود في
 هذا ليس بشئ لان الوجود مطلقا من العقول الثانية فلا يصح جعله من احوال
 الذاتية للوجود الخارجي فكيف يبحث عنه في العلم الذي موضوعه موجود خارجي
 نعم يجوز البحث عنه اذا كان الموضوع الموجود مطلقا على ما هو الحق اللهم الا ان يكون

مرادهم من الوجود الخارجى ذاته بلا اعتبار عن ان الوجود الخارجى في الموضوع
 فيكون الوجود مطلقا حالاً لذات الموجود وان كان بحسب وجوده الذي فيخرج
 قال المعنى الى البحث عن الوجود مطلقا فيلغوا اعتبارا بقيد الاعيان فيكون النزاع
 لفظا وقر على ما سبق البحث عن الماهية والتشخيص فانه بحث عن الوجود مطلقا و
 ارجاعه الى البحث عن الوجود الخارجى بالتاويل الذي ذكره بطلما عرفت فان
 الماهية والتشخيص احدهما معقولان ثانيا فلا يصح جعلهما من احوال الموجودات الخارج
 وايضا ان تلك المسئلة لا يمكن ان تعتبر فيها قيد حيثية الوجود الخارجى ولا سائر
 القيد والمعتبرة في حيثيات العلوم الحكمية وايضا يمكن ارجاع جميع المسائل المنطق
 الى البحث عن احوال الوجود الخارجى على ضرب من هذا التاويل فلا يستلزم في قيد
 الاعيان خروج عن مرتبة الحكمية ومن حذف الاعيان آه اعلم ان من هو في منطق
 والفلسفة ضان اسميا شاطان لما تحتها من انواع العلوم الحكمية صادقة على
 الكل على جزئية باعتبار من هو ما تها الاسمية وليس لنا علم واحد يطلق عليه هذا اللفظ
 ويشمل تلك الانواع استعمال الكل لا جزاء اذ لكل نوع من تلك الانواع قيد حيثية خاصة
 بحيث فيه كسب تلك حيثية وليس فيه قيد حيثية واحدة شاملة لتلك الانواع
 حتى يتصور اعتبار جميعها علما واحدا وكل كل نوع من تلك الانواع جزاؤه
 فان من هو الحكمية مفهوم كل شاطل للمعاني الاسمية لكل نوع من تلك الانواع الحكمية و
 تفصيل هذا المفهوم وحده الاسمي قولنا علم باحث عن احوال الموجود مطلقا الى بقى
 وجوه كان وباقي قيد اعتبر وقيد الاطلاق ليس قيد حيثية بل بيان العموم هذا
 المفهوم يصدق على الفلسفة الاولى الباشئة عن احوال الموجود من حيث انه موجود

ذهنية كان واخرجا المسماة بالاهلية لثبات المبدأ فيها وقد يطلق الالهى
 على العلم الباحث عن المبدأ بعد ثبوتها في الفلسفة الاولى من حيث ماله ولو اريد
 لزومه ولهذا العلم فروع كثيرة ولا فرع للالهى بالمعنى الاول على ما سذكره
 وقد يطلق الالهى على مجموع العليين فيكون كل منهما جزءا منه والشيخ يستعمل الالهى على المعنى
 الثالث وقوله لم الالهى باحث عن الامور التي يمكن تجريد اعم المادة بحسب الخارج
 والعقل ايضا يبحث عن تلك الامور من حيثية التي لا تحتاج تلك حيثية الى المادة
 ولا الى اعتبارها فلا يحتاج الى احوال العارضة لها من تلك حيثية الى المادة بوجه
 الوجود فلا ينافي في ذلك بحث الالهى عن المعقولات العشر المحتاج اكثرها الى المادة
 في الخارج بل في العقل ويصدق ايضا على المنطق الباحث عن الموجود الذهني حيثية
 قابلية الايضال وعلى الطبيعي والرياضي وفروعها من الطب والنجوم واشغالها
 وعلى انواع الحكمية العملية وقد يطلق الحكمية والفلسفة على مجموع العلوم الحكمية
 حيث هي مجموعها باعتبار مفهوم لا يصدق الا على جميع من حيث جميع فكون انواع
 العلوم في اجزاء الحكمية والفلسفة باعتبار هذا المفهوم الاعتباري لا جزئية
 كما في المفهوم الاول ولا يلزم من اعتبار مفهوم واحد لها الصادق على جميع
 الانواع من حيث هي جميع ان يكون جميع الانواع علما واحدا حصفا بحسب الموضوع
 والحيثية بل واحدا بالاعتبار كوحدة العسكر فلا ينافي في ذلك تعدد العلوم الحكمية
 بحسب الذات وهذا هو منشأ غلط الشرح في جعل الحكمية علما واحدا كحيثيات
 حتى قال ما قال في موضوعه على ما سنوضح فيما بعد ان شار الله تع ثم الفلسفة الاولى
 لما كانت باحثة عما يلحق الموجود من حيث هو موجود بلا احتياج في حقه الى الوجود

نوعاً معيناً وان كان لا يوجد الا في بعض انواعه فابحث عن احوال الامور
 من حيث الوجود التي لا يحتاج في لحوقها الى نوع معين بحث في كيفية احوال
 الموجود بملاحظة الامور العامة على وجه يمكن حملها على الوجود لان البحث عن احوال
 الشيء قد يكون ثابتاً للمحمولات على الاعراض الذاتية له والامور العامة احوال
 ذاتية للموجود لانها عارضة له من حيث هو موجود بلا احتياج في لحوقه الى كون
 معيناً ان قلت قد بحث في العلوم عن احوال انواع موضوعها العارضة لها
 بعد كونها انواعاً معينة فكما بحث في الاتي عن احوال اجسام العارضة له بعد
 باجتماعه وكذا عن احوال الواجب وغيرها من انواع الموجودات وكذا في
 الطبيعي حيث عن احوال الجسم المتكسر واهوال الجسم العنصري العارضة لها بعد
 تكونها نوعين معينين من موضوعه مطلق الجسم الطبيعي من حيث انه قابل للتغير فتوكل
 بلا احتياج الى آخره مما لا يكاد يقع قلبه الا احوال الخاصة بالانواع ان كان
 بالحقها بحث في كيفية المعبرة في موضوع الفن رجع البحث عنها الى البحث عن
 احوال الموضوع بان مثال الموضوع الفن قسم حاله كذا كسب كيفية المعبرة
 في موضوعه واما الاحوال الخاصة التي لا كسب تلك كيفية بل كيفية اخرى
 او تخصيص تلك كيفية فلا يرجع البحث عنها الى البحث عن احوال الموضوع العام
 اذ لا مناسبة لها للفن وما وضع لك هذا زيادة ايضاح في مباحث الموضوع
 ان شاء الله تعالى واما البحث عن احوال المتكسر الواجب التي تحتاج في لحوقها
 الى التسويع لا من حيث الوجود فليس في الفلسفة الاول وكذا البحث عن كيفية وسائر
 المعقولات الثانية واهوالها من حيث الوجود وبحث عن احوال الموجودات اما الاحوال

الثانية لها لا من هذه كيفية فلا يبحث عنها في الفلسفة الاول بل في غير ذلك
 كاحوال التي تعرضها كيفية قابلة للاتصال وانما يبحث عنها في المنطوق في
 الفلسفة الاول فالمنطق ليس جزءاً منها نعم قد يجعل جزءاً من الفلسفة بمعنى
 الحكم على تفسير لكسب بيان ثم اذا بحث عن احوال الطارئة بعد التسويع فتبين
 كيفية المطلقة التي بحث في الفن العام من تلك كيفية فسمي العلم الذي بحث عن تلك
 الاحوال فرع العلم العام كالطبيب للطبيب فان الطلب باحث عن اجسام الخاصة وهو
 الانسان من حيث التغير الخاص وهو الصحة والمرض وفرعية العلم للعلم على آخره
 ان يكون دليل الفرع مركباً من صفات هذه الحصول متضمنة الى كبرى كل مسئلة من
 مسائل الاصل المبينة فيه كالقوة لاصول وعلى كلا المعنيين فالمنطق ليس فرع للفلسفة
 الاول وهو لا بل لا فرع لها اصلاً بالمعنى الاول لان الاحوال اللاحقة للموجود
 بعد تسويعه لا من حيث الوجود اذ كل حال محلي به من حيث الوجود فهو انما يتنوع بها
 كالاجن عند التماثل نعم يمكن ان يكون لها فروع بالمعنى الثاني او بمعنى آخر ثم ان
 سائر العلوم المحكية اولى من الفلسفة الاول وتحتاج اليها لاثبات موضوعاتها
 فيها ولذلك يقال لها الفلسفة الكلية ويقال لسائر المحكيات العلوم الجزئية
 قال الشيخ في وابل الشفاء ولان النظر المنطوق ليس نظراً في الامور من حيث هي
 موجودة احد كوني الوجوديين العيني والذهني بل من حيث ما ينبغي في ادراك احوال
 ذينك الوجوديين فيكون الفلسفة عند تساؤل البحث عن الاشياء من حيث
 هي موجودة وتنقسم الى الوجوديين المذكورين فلا يكون المنطق عنده جزءاً من الفلسفة
 وكون الفلسفة عنده تساؤل كل بحث نظري وكل وجه كونه هذا عند جزءاً

من الفلسفة وآلة ساير اجزائها فلا نقض بين القولين فان كل واحد منهما يعني
 بالفلسفة معنى آخر ثم قال في موضع آخر انه بعد ما ذكره الكلام فيه ايضا هكذا
 يجب ان يتصور وان كان ما قاله فاضل المتأخرين في نصره من راي ان المنطق
 هو ليس بحجة هو اعم مما يمكن ان يقال به ثم قال فان اوجب موجب ان لا يقال
 بنظر الفلسفة كل ما هو علم بوجوده بل حصها بما هو علم منصوص لذاته وعلم بوجوده
 لا من حيث علمه في كل علوم اخرى كان لا ان يجعل المنطق آلة لا جزاء لكنت
 كما لتكلف المستغنى عنه انتهى كلامه اقول اراد بياض المتأخرين الحكم الفارابي
 فان النزاع في ان المنطق هل هو جزء من الفلسفة ام لا كان واقعا في كلامه لا قد ينسب
 وكان حجة على الفارابي على النزاع المعنوي وقال يمكن ان يقال في نصره من
 راي المنطق آلة لا جزاء من الفلسفة والشيخ حل النزاع على اللفظ الراجح الى
 تفسير الفلسفة فتوله هكذا يجب ان يتصور تعريف بالفارابي ثم الشيخ يستعمل الفلسفة
 على كلا التفسيرين فيجعل المنطق آداة داخلية فيها وآلة ساير اجزائها وكل
 اخرى خارجة عنها وآلة لها بناء على التفسير كما يظهر من تتبع كتبه ورسائله
 واذا فهمت ما ذكرنا من كلام الشيخ علمت ان النزاع في قول المنطق في الحكمة
 ليس مبنيا على قيد الاعيان بل النزاع باق على حاله بعد حذف قيد الاعيان
 فليس ما ذكره مبنى لذلك على انه لا خلاف بين الحكماء في ان موضوع الحكمة هو
 الموجود العام من الذهن والخيال لا انهم جعلوا الالهى الباحث عن الموجود
 باجده كحوى الوجود قسمات مطلق الحكمة اتفاقا وايراد الشارح قيد الاعيان
 ليس لاحرازه عن الوجود والذهن بل لظهور حصه اقسام الطرفين الثانية والآلة

على اعصار بحث الحكمة على الاعيان وان كانت ايضا باحثه على احوال الموجود
 الذي من كيف قال الشارح سيصريح بان الالهى الذي هو قسم من مطلق الحكمة بحث
 عن الموجود من حيث هو موجود باجده كحوى الوجود وانما ان الشارح اعتبر النزاع
 في كون المنطق قسمًا والشيخ اعتبره في كونه جزءا فبنا على ما ذكرناه من الحكمة
 والفلسفة قد تطلقا على الكل وقد يطلق على المعنى الكل فاعتبر الشارح المعنى
 الثاني ولذا احرار النزاع في القضية واعتبر الشيخ المعنى الاول فقرر النزاع في
 اجزائية ويمكن ان يربط الشارح من القسمه معنى اجزائية بناء على المعنى اللغوي
 على ما يقتضيه ذلك سياق كلامه في موضوع الحكمة كما سنبينه وقيد على ما عليه
 اي في نفسها بلا ملاحظة اعصار معتبر يخرج جميع العلوم الاعصارية التي بحث فيها
 على احوال الموجود على ما هي عليه من نفس الامر بحسب اعتبار المعبر اي يجعل اجابا على
 وضعه لا بحسب اعصار المعبر على المظهر لثبوت الاحوال التي هي في نفسها عليها
 بحسب نفس الامر بلا جعل جاعل ووضع واضح وبذلك يظهر الفرق بين الاحكام
 التي محمولاتها امور اعتبارية يعبر بها العقل وبين الاحكام التي هي بحسب جعل جاعل
 ووضع واضح كما في العلوم العرسية والفقه وامثالها ويظهر الفرق ايضا بين
 احكام العملية وبين الفقه واحكام بحث عنها فيه بملاحظة جعل جاعل وهو الشارح
 سواء كان في الواقع ايضا كذلك بناء على اثبات الحسن والتبع العقليين ولا
 بناء على منهما وانما قيد الاعيان عند معتبره يخرج العربية لا موضوعها من
 حيث انه اعتبر فيه الوضع الذي هو امر نسبي لا وجوده في الخارج ليس الاعيان
 على ان اللفظ غير موجودة في الخارج لعدم اجتماع اجزائها في الوجود بل الوجود منها

ابدأ بوجوهها المترتبة على وجه التعاقب اللهم الا ان يحتمل في كون الشيء
 موجودا عينيا بهذا المقدار وكلام الرئيس آية حيث قال فيها انما هو
 على محتمل الحق اني ههنا اليك في هذه الاشارات والتفصيلات اصولا وجلا
 من الحكمة ان اخذت الفطنة بيدك سهل عليك معرفتها وتفصيلها ومن
 علم المنطق انتهى قولنا في كلامه صرنا الاشارات والتفصيلات الى اصول
 الحكمية ثم متبادر من كلمة من في قوله من المنطق ان المنطق جزء من ملك الاصول
 وانما كلامه على هذا القولين بناء على هذا المتبادر والاحتمال ان يكون مراده ان
 قول اصولا وجلا من الحكمة والمنطق وعدم ذكر الاصول المنطق لعدم اعدادها
 وانما من قول دبست من علم المنطق وعلى التي هي انواع فنون الحكمية فترشد
 اليه قولنا في مباحثها في موضعين ههنا وقوله فيما سبق في اندراج الحكمة
 لان الاندراج والتقسيم صدق العام على المندرج والتقسيم وعلى هذا لا حاجة
 الى تبين الاحوال المشتركة لان بعض انواع الحكمية باحث عن الموجود حيث
 هو موجود على ما مر تحيية فكون الامور العامة اعراضا ذاتية في هذا النوع
 وهو الفلسفة الاولى الموسومة باللاتي ولو سلم ان المراد من الحكمية جميع الحكمية
 المتعلقة بالموجود على ما استعمل الشيخ كذلك كما مر ونحل التمرين على ذلك
 بضمير من السكف ونحل الاقسام في الموضوعين على الاجزاء على اصل اللغة
 ونحل الاندراج على الدخول لكن لان اسم الحكمية فن واحد بل لفظ الحكمية اطلق
 على جميع من فروع كثيرة ولو سلم انه فن واحد موضوعه اشياء متشابهة لكن
 المعهود فيها اذا كان الموضوع اشياء متشابهة ان يكون لاد المشترك بينهما جنس مشترك

بحيثيات المعبرة في تلك الاشياء المتناسبة ليكون الاشتراك في امر
 معتد به على ما اشترطوا ذلك ويكون مسائل الفن متسلسلة لا متباينة
 كما اذا كان لاد المشترك امرا مابينا لقيود بحيثيات المعبرة في تلك
 الاشياء المتناسبة في يكون موضوع العلم متقدما لقيود حيثية مع
 اشتراك ذلك المتقد في امر عام مشترك هو جنس تلك القيود والى المنطق
 مثلا فانه علم باحث عن احوال انواع العقولات من حيث اتصالها
 انما هي المشتركة بينها مطلقا لا يصال الذي عد بسببه ملك الانواع اشياء متباينة
 يظهر ذلك تتبع الامور المشتركة المعبرة في الفنون التي جعلت الموضوع فيها اشياء
 متسلسلة في تلك الامور فكل موضوع المنطق والوجود ليس قيداً بحيثية في غير الامور
 من انواع الحكمية لتساويها في الوجود وجعلها باعتبار ذلك فنا واحداً
 انه لو جعل الوجود قيداً بحيثية يلزم ان لا يحل الوجود على انواع الموجودات
 لا بالطلاق ولا بالتقييد لان الموضوع مع قيد حيثية لا بد ان يكون متساوياً
 اعترف بالبحث عن الوجود حيث قال كالوجود والوحدة على الاحوال المختصة
 التي يحتاج في عرضها الى ان يصير الموجود نوعاً محصلاً فان امثال ذلك لا يحد
 عوضاً ذاتياً للعام على ما سيجي بانواعها الظاهر انما هي الضمير على ما في
 اكثر النسخ سهو من النسخ لان الضمير راجع الى الموجود وان كان تمحلي في صيغة
 يرجع الضمير الى اعيان الموجودات يعني ليس المراد على التمرين من اعيان الموجودات
 التي جعلت موضوع الحكمية هو الموجود مطلقا والا لم يكن البحث فيها على الاحوال
 المختصة بانواع تلك الاعيان فتعود مختصة بمعنى ملاحظ الوجود مثلاً بالاعتناء

المناسبة الواجب فيثبت له الوجود الموقوف بذلك الوجه ولا يلزم منه ان يكون
الحكم لغوا لان ملاحظة الوجود كذلك ليس بحكم بالوجود ولا مستلزما له
عليه كماله الباقي على صيغة آية على حذف الالهي والى كماله في
قول الشارح عن الاحوال المشتركة اي المشتركة فيها وكذا في قول الشارح
المشترك اي المشترك فيه كمال الوجود والوحدة اشتراكهما بالنسبة الى الوجود
بناء على ظاهر الحال والافادة ذات تحت كين فيا ينسب الوجود والوحدة
وغيرهما من الاوصاف الا ان العقل كجسدييات والاعتبارات تفسير
لا وصاف المتغيرة له بالتغير الاعتباري الذي يعتبره العقل بين الشيء و
نفسه والوجود والوحدة وان كانا اعتباريين في غير الواجب ايضا الا
انما ليسا بناسئين في اعتبار آخر هو منشأ اعتبار التغير بين الشيء ونفسه
ثم ان المفهوم من قوله كماله الوجود والوجود من قول الامور العلية المحولات
يثبت هناك للاعيان مفيدة بما اشترنا اليه ان الوجود من جهة المطالب
العلية وليس كذلك لانه لو كان المطالب يلزم تحصيل الحاصل لان موضوع المطالب
يجب ان يكون معلوم الانية فلا يمكن ان يكون الوجود من الاعراض الذاتية التي
تطلب ثباتها بالبرهان نعم ثبت وجودات الاشياء في العلم الالهي
مقيم مطلق الوجود اليها فالانتم عرض ذاتي لمطلق الوجود والمعلوم
بالذات ومطلوب من مطالب النفس المستهي بالالهية مثبت فيه بالبرهان ايضا
اذا كان الموضوع اعيان الموجودات لا يجوز ان يكون الوجود من المطالب لان
العين حصة من غير مأخوذ بالوجود فان قيل آية السؤال ح جواب الذي

زينة الشرف مذكور في حاشي الشارح ليس مسائل اي ليس محولات
فالمتد بطل على المحول ايضا كما سيجي في مباحث الموضوع البحث
عبارة عن ثبات المحولات فلا بد ان يكون المحول عن محولات على ما المتبادر
من اللفظ والعبارة الظاهرة ان يقال لان البحث عن الشيء عبارة عن حله على آخر
قلت الظاهر ان يقال حذف المضاف في هذا الموضوع شاع ذائع البحث
عن احوال الامور العلية فلا يلزم في حل اللفظ على خلاف المتبادر من اعتبار
امور مشتركة اخرى ثم ان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون الامكان والوجود
والوجود اشياء الاحوال المشتركة بالمحولات عنها الا ان الشارح ورد الاشياء
بناء على الواقع على زعم الذي حققه في اجواب الذي اخبره لانه بناء على علم الشارح
لم يكن البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان مع ان الكلام فيه كما يدل
عليه قسم البحث عن احوال الاعيان بقوله فابحث اه وانما لم يكن البحث عن احوالها
بحث عن احوال الاعيان لان ملك الاحوال المحول على نفس الامور العلية لا على
المحولات المأخوذة منها كتون الوجود زايده ومشارك ومفعول ثان وان كان
والجواب من الاعتبارات واما في ذلك من احوال المحولات على نفس الامور العلية
واحوال المحولات على نفسها لا يكون احوال المحولات على الاعيان فلا يكون البحث عنها بحثا
عن احوال الاعيان وقد علمت فيما سبق كيفية ارجاع البحث عنها الى البحث عن
احوال الاعيان فتذكر بل يجب ان يقال آية يريد ان الامور العلية بما حمل عليها
من الاحوال في بابها موجودات على وجه حملها على الاعيان ومتصودا ثباتها
لما ذلك هناك كان قال مثالي قولنا الوجوب اعتباري ان الوجوب الوجود

واجب الوجوب الاعتباري الخاص به او المبدأ الاول وجوبه انما
اعتباري ونسب عليه مثاله وقوله يثبت هناك اي ماخذها من الاحوال
وتذا وجب من اعلم ان المعنى لما رتب الطرف الثاني على الامور العامة وسبب
الاغراض ومباحث الجواهر ومباحث الواجب وقال الشارح في توجيه
وقسم الطرف الثاني الى قولين او بالواجب فهو العلم الالهي لمن الشرفين
بمجموع ذلك ان موضوع الحكمة هو انواع الاعيان من الاعراض والجواهر
الواجب ونسب ما قدمت يداه من اصول الحكمة النظرية ثلثه طبيعي
موضوعه الجسم الطبيعي مرتب التغير ورياضي موضوعه الكميات المتصلة
او المنفصلة او هما جميعا على افضل في موضعه والهي موضوعه الموجود
مرتب هو موجود وعلى هذا القصد لا اشتباه في البحث عن الاحوال
العامة اي التي ثبت للموجود مرتب هو موجود لا بخصوص نوع من
انواعه وهذا معنى الامور العامة عند الحكماء لا ما ذكر في الكتب الكلامية
التي لا يكاد يتم الا بالتمحل او التعسف فانهم والبحث عن الاحوال
ايضا اي التي ثبت بخصوص الموجود مرتب هو خصوصية وهذه القسام
الثلاثة مع ان كل منها في عبارة واحدة متميزة بموضوعه عن الاخر مندرج في
مفهوم هو جنس اسم له ووضع اللفظ الحكمة وهذا المفهوم فصل ونحو
بالشرف الاسمي هو لانا الحكمة علم آه الا ان المعنى نظر في ترتيب كتابه
الى انواع الموجودات على ما اشار اليه الشارح حيث اورد وجوه
بالنظر الى انواع الموجودات فجعل كل منهم بابا على حدة وجعل لمباحث المبادئ

لأنه ثبت احوالها بابا آخر على حدة فلهذا اخلط بين العليين وتوزيع المسائل
في ابوابه فان باب الامور العامة جزء من الالهي فرقة منه وجعل بابا على حدة
وقد علم على سائر الابواب لكونه مباحثا سائر الابواب وان
مسائل باب الاعراض وباب الجواهر بعضها طبيعية وبعضها آلهية ومسائل
باب الواجب من العلم الالهي وبأجله اورد مسائل العليين على وجه الشرف
واخلط نظرا الى ما ذكرنا فتوهم الشرفين من ان المذكور في ابواب الكتاب
ما هو دايم مسائل علم واحد غاية ان موضوعه مستند مشترك في امر عرضي
وهي انواع الموجودات المشتركة في الوجود فنجب في قسم الامور العامة فوقع فيها
وقع ولا عجب فان لكل عالم ههنا ولكل صارم ههنا ولكل جواد كهو ولفقه
اقبح المقص غاية التبع حيث خلط بمباحث العليين رعاية امر ليس رعاية واجب
ولا مستحبة الشارح وقسم الطرف الثاني اربعة اقسام استعمل التقسيم و
الاقسام على المعنى اللغوي اي التجزئة والاجزاء لا على المعنى الاصطلاحي لانه
الثاني لا يصدق على قسامة وهو في الشارح فهو الامور العامة فيه
مساحة لان الضمير راجع الى البحث مع ان قسم الامور العامة ليس عن البحث عن
الاحوال الا انه ساج في العبارة لوضوح المقصود وكذا ان يرجع الضمير الى
البحث باعتبار دلالة البحث عليه وبهذا الحال في قوله فتوهم الجواهر فتوهمها
فهو العلوم الالهية وقد وقع في بعض النسخ فهي الامور العامة بتأنيث الضمير
باعتبار الجبر وانما لم يقل فتوهم الامور العامة لشبهة ذلك القسم بهذا الضمير
وتقدير الشرف لفظه القسم ليس لانها مقدرة في الكلام بل لاطراف المعنى من لفظ

الامور العامة ولم يذكر القسم في الرابع ايضا لانه موسوم بالعلم الالهي كالمثل
 باب الاعراض واهوا هرفانها لم يشترها بهذين العنوانين عند الا و ايل وان
 اشترها بهما في زماننا هذا ولذا ذكر لفظة القسم فيها اما مطلقا اي بدون
 ملاحظة عرضها لا ير عام ذاتي او عرضي بناء على هو المذهب الصحيح في الوضحي
 الذاتي من ان العارض بواسطه اعم ذاتيا كان او عرضيا لا يعده عرضا ذاتيا
 او بملاحظة كون عرضها لا عيان بواسطه اعم عرضي بناء على مذهب المجتهد
 كون اللاحق بواسطه اعم ذاتي عرضا ذاتيا وقيد الاطلاق لتعميم التقييد
 بالمخصص لا لتعميم الواسطه ههنا للذاتي والعرضي لعمومها اي في حد ذاتها
 واين كانت قد اعمت تخصيصها بحسب البحث قلنا ولا ان هذا انقص لما
 ذكره سابقا من ان موضوع الحكمه اشياء متعدده متناسبه وهي انواع
 الموجودات فيكون الحكمه في علم واحد اكون كل من الحكمه النظرية والعملية
 جزاء منه فكيف يكون تعريفها متناولا لاجزائها فكان الشرف يقتضي تضاده
 ما قاله في تعريف الحكمه وموضوعها فكتب لاصلا هما هاتيت بعد انتشار
 نسخ كتابه فقال المتقدمون قسموا الحكمه الى النظرية والعملية المفصلة
 ذكرناه وجعلوا قسم النظرية في المشهور ثلث الالهية والطبيع والارباب
 واقسم عليه ايضا ثلث علم الاخلاق وتبدير المنزل وسياسة المدن و
 المتأخرون اعترضوا في تسمية النظرية بما في الكتاب انتهى لكن هذه الحاشية
 باطله من وجوه الاول انه جعل الحكمه في السابق علما واحدا وجعل بواب
 المذكورة في الكتاب اخرازه فكيف يعتبر ما في الكتاب في التقييم لا يقال مراد

قسمه الكل الى الاجزاء لانا نقول بنا في ذلك مقابلة تسميم المتأخر بتقسيم المتقدم
 الذي هو تسميم الكل الى انواعه قطعا اشياء ان هذه القسمه لم تنع في كتب المتأخرين
 غير صاحب المطالع وهو اعتبر هذه القسمه لسير ذكرناه سابقا نعم هذه القسمه
 مشهوره في الكتب الكلاسيه وهي هناك واقعه في بحر الا لان حله الابواب
 واحد على اصلهم بضبطها موضوع على ما بين في تلك الكتب الثالث
 ان لاقسام المذكورة في الكتاب ليس كل منها فن على حدة لانه المقدم من لا
 عند المتأخرين فكيف يجوز قسمه مطلق الحكمه اليها الرابع انه يلزم من اعتبار ما في
 الكتاب في القسمه ان ثبت اثبات موضوعات الحكمه فيها ولا يكون سدا للثبوت
 اذ لم يتعلم على اعتبار رسم في آخر ثبت فيه موضوعاتها كما في اعصار المتقدمين
 لان رجلا اقسام الحكمه في اعتبار رسم هو الغرض الالهي وموضوعه الذي هو الموجود
 من حيث هو الموجود معلوم الانية بالبداهة ويثبت انية سائر الموضوعات
 فيه بقسمه الموجود اليها على ما مر غير مرة فالقسمه التي نسبها الى المتأخرين
 باطله قطعا وانما اطنبت في محسن موضوع الحكمه وما يتعلق بها لانه من
 منزلة الافهام ومضلة الاوامر كما مر حيث قال اذ بها يتوصل الى
 تلك المعارف بقدرتنا واختيارنا اي من حيث هو كذا كذا فخرج
 المباحث الطبيعية والالهية اللتان بحث فيهما عن الموجودات التي وجودها
 بقدرتنا واختيارنا لكن لا من حيث هي كذلك كالحروف والالفاظ المنزهة
 عنها في الطبع والالهي من حيثيتي المفسرين في موضوعها لا من حيثية ان
 وجودها بقدرتنا واختيارنا فافهم وانما اقتصره واما اقتصاه

على التبيين في النظرية وتركه الرياضي جده في تكميل النفوس ولقد اعتناء
 الناس بشأنه في زمانه لان القوة العالمة اشرف والا والى ان يقال
 لانها استغنى عنها بالشرعة المصطفوية لقاء آثارها في العلوم
 والمعارف آثار النقص لا آثار النفس ولا آثار قوتها فانها قابضة لها لا
 اياها فليس هذا كلام خطابي مبني على اعتبار العرف في العلوم والمعارف
 بجعلها من آثار النفس وانما استلزام ان يحمل الكلام على التحقيق المحقق فكذلك يحمل
 الاضافة لادنى ملابسة او حمل الكلام على المشاكسة لاضافة الاثر الى العاطة
 ابد الآباد ان مل هذه العبارة لعنصر ان يكون للزمان زمان وان يكون
 اباد متغايرة بعضها اقوى من بعض على قياس قولهم سلطان السلاطين وقاضى
 القضاة مع ان لا بد واحد بالشخص لا بعد وفيه فلا يصح جمعه على اباد وابد
 قلت امثال ذلك كثيرة كالازل والسرمد والعالم فان كلامها على شخص
 شخص فجمعها باعتبار افرادها الفرضية وكذا اقرعها باذخال الالف واللام
 والمقصود من فرض الافراد للابد وجمعه ثم اضافة الابد اليه مما المباشرة
 في ابدية الشيء يعني ابدية آل امرئ الى ان لو فرضت ابدية آخر كانت
 هي ابدية منها اذ سقط اثرها ان قلت الآثار احصا في المرتبة الثالثة
 والارابعة للقوة العلية لا يتقطع قلت هذه الآثار ليست من آثار القوة
 العالمة بحسب الجمعية فان آثارها هي آثارها احصا في المرتبة الاولى والثانية
 والآثار احصا في الاخر انما هي في نضج المبدأ بعد كسب القابلية بالآثار
 احصا في الاولى والثانية وعلم من ان المرتبة الثالثة والرابعة ليست من آثار

القوة العلية بحسب الجمعية وانما عدا منها لترسها على آثارها احصا في
 المرتبة الاولى والثانية وهي خفية اه ولذا جمع الاثر والعلامة و
 افر في العالم فانهم الجهل البسيط آه هذا بناء على ظاهر الحال من العلم
 للنفس والجهل انعدام ذلك الكيف عما يشانه ان يكون متكيف به واما
 بناء على جو التحقيق في حقيقة العلم من ان عين العلوم والمعارف بينهما بالآثار
 وعلو النفس به حيث كونه عاقلة ومجرد آياتها عن اللوحى الغريبة وطارا
 له حتى يكون صورة متطابقة لما هي صورة له بحسب كيمية وميزان آيات عند العقل
 لا من حيث كونه كنهه ثابتة لها ومعنى كون النفس عالمة ان يكون لها علو بالعلم
 العلوي فلا يقابل من العلم والجهل بحسب انهما فان الجهل فيكون عينا لما فيه التغيير
 فكما ان لما فيه المعقولة علم باعتبار معلوم باعتبار كنهه لما فيه الغير المعقولة
 جهل باعتبار مجهول باعتبار نعم اعصار اجمالية الذي به التعاير من الجهل والمجهول
 متقابل باعتبار العملية الذي بتعاير به العلم والمعلوم متقابل لعدم والملكية كما
 لا يخفى عند التأمل الصادق فعل حقيقة الحال يصح ايضا قوله الجهل البسيط آه
 انما يتمايز بملكاتها لانها مضاف اليها والاعدام الصرفة لا تميزها
 فاذا لم يتمايز الا بالاضافة الى ملكاتها لم يكن تمييزها الا باعتبار قسمتها واما
 من الجهل البسيط قسم الى الاول والثاني لان عدم العلم اما مسبق بعلم اولاد
 قسم الى غير الزوال وغيره بلا اعتبار انقسام العلم وهم باطل لان تقيما
 وانما ليس الا باعتبار تقسيم العلم كما لا يخفى عند التأمل فكما ان المعلوم
 اذا انقسم العلم سفع عليه انقسام منقسم العلوم وهذا لا ينافي نزع انقسام العلم على

انقسام ذات المعلوم واذا كان كذلك فكما انقسم المعلوم باعتبار منهوتها
 لانقسام العلم كذلك يستمر منهوت مجهول تباعا لانقسام الجهل الى الطرف الاول
 المنطق في كونه وجوه الضمير الى الطرف الاول هو ان سبب الكتاب
 فانه قال الطرف ان في اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق هو فسان
 ووجوه الى المنطق او بل قول الشارح ولما كانت كجاذية وتجه عليه انه
 يلزم في حجب الظاهر جعل المقدمات جزءا من المنطق اقول انما قال كجاذية
 لانه يلزم من حصر المنطق في قسمين كل هو فيها جزءا من المنطق لانه ربما يكون
 القسم عنوانا من ان فيه غيره ولا يذكر ذلك الغير لعدم الاعتداد بشانه وكونه
 من تواجيع العنوان على انه لم يقل ههنا القسمان في المنطق حتى يحتاج الى التاويل
 بل قال حصره ولا يلزم من حصر المنطق في قسمين حصر المقسمين المنطق الاكتفاء
 واما لزوم جعل المقدمات كجاذية الظاهر جزءا من المنطق مرفودا ههنا لاكتفاء
 وانما لاكتفاء المقدمات فلازم على تقدير رجوعه عن فهم وفول لاكتفاء
 التصورات الى بيان طريقة فصل انما يحتاج الى التفسير بقوله ان المجهولات بناء
 على ما ذكره الشريف من كجاذية الحاصل اذا جعل الاكثاب مضافا الى المفعول واما
 اذا جعل مضافا الى المفعول واما اذا جعل مضافا الى الفاعل الى بيان طرق اكتفاء
 التصورات المعرمة المجهولات التصورية المطلوبة وكذا قوله لاكتفاء التصورات
 وجعل العلوم بعضها كاسية وبعضها مكتسبة شاع ذائع في عباراتهم فلا يعد ذلك
 كل البعد قاطل فاكثابها كجاذية الحاصل فالمكتسب هو المجهول الى جهة التصور
 او من جهة التصديق اقول هذا المقام يتبسط لبطا وتمهيدا لانه ذلت فيه اقد التاويل

فكلمهم ضلوا فاضلوا اعلم ان ذات الصورة احاصد في الذهن مع قطع
 النظر عن حصولها وعن علميتها ومعلوميتها اي ذات موصوف كحصول
 بلا اعتبار حصول مع كليا كان وجزئية تميزا عن الآخر مثله بذاته باحيقة
 جامعة بينهما وتميز الشخص زايد على ملك كجاذية وعارض لها لان ذات الصورة
 ان كانت كلية فلو كانت لها ماهية جامعة يلزم ان يكون للصورة الكلية صورة
 كلية اخرى فيتم وان كانت جزئية يكون مقتضى الشخص كذا الا مكان
 وامثاله فلا يحتاج في تميزه الى شخص آخر كما لا يحتاج الشخص الى شخص آخر
 في وجوده وانما رجي وبالحكمة كل صورة متميزة في الذهن شخص فهي متميزة بذاته
 فان كانت جزئية فلها ماهية ذهنية وشخص فهي بشخص ملك لماهية به و
 زايد عليها عارض لها ومجموع الماهية والشخص الذين هما عبارة عن الشخص هو
 ذات الصورة الذهنية وتميز بذاته عن آخر مثله لا يتشخص آخر زايد على ذات
 الصورة لان سبب التميز داخل في ذاته فلا يحتاج في تميزه الى امر آخر خارج
 ذاته كما هو الحال في الاشخاص الخارجية وان كانت كلية فلها ماهية لها وشخص
 يمتاز به ملك لماهية بل امتياز ذلك الصورة الكلية عن آخر مثله بذاته كما لا
 اجزئية الذهنية وانما رجي لان الذهن مظهر اوسع من الخارج يظهر فيه الكلية
 بكليتها واجزئيات الذهنية الغير المادية بجزئيتها نعم لذات الصورة
 منهوت كلي عارض لها خارج عن ذاتها ككونها صورة وحاصلة في العقل و
 انما لها في هذا الاعتبار عرضي لذلك المنهوت باعتبار ان كل واحد من
 ذات الصور الذهنية كلية كانت او جزئية معروض لذلك المنهوت المتشخص

بتشخيص ما زاد عليه بالتشخيص في كميته بحسب هذا الاعتبار كخص في كميته
 العادة للصورة الذهنية لا للصورة الذهنية نفسها فكيف فان ذات الصورة
 الذهنية لو كانت لها تشخيص زائد عليها ووجودها لازم لها باعتبار حصولها
 في الذهن لا يكون الصورة عين في الصورة اني كميته الموجودة في الذهن كونهما
 صورة ذهنية لان ذلك التشخيص الزائد اللازم لها من الوجود الذهني ليس معتبر
 في ذات الصورة وانما لا يكون الصورة الذهنية صورة علمية مختصة بل مركبة
 من العلم وغيره لانها تكون شتملة في ما ليس في ذات الصورة وما يقال من ان الصورة
 الكلية تشخص تشخصا لذهن لا كمال تشخص تشخصا للحل فباطل لان حلول الصورة في الذهن
 ليس حلا خارجيا حتى تشخص تشخصا محليا لانه لا كان كذلك يلزم ان يكون الصورة
 عرضا حائلا في الذهن فلا يكون في موجودة ذهنية بل عرضا موجودا في كانه
 ويلزم منه اما ان يكون حائلا في الاشياء اعراضا للذهن او لا يكون نفس كحائلا
 موجودة في الذهن بل يكون كونه موجودا في الذهن عبارة عن حصولها عرض
 في الذهن حاك لها كالصورة الحسية بالنسبة الى المحسوسات وكلها باطن
 وسيا يتكامل هذا المقام بزيادة البسط والتفصيل في مباحث الكل والجزء
 ان شاء الله تعالى فيضرب الصلح عنه فنقول الصورة الكلية المتميزة بحسب ذاتها
 لا بحسب مفهوم صادق عليها عارضا فيها بعضها حكم العقل بوجودها خارج الذهن
 كصورة الانسان مثلا وبعضها حكم بوجودها في الذهن لا خارج الذهن كصورة
 الاعتبار الذهنية والصورة بهذه الحقيقة اي ما خذ ذاتها مع قطع عن حصولها
 في الذهن ذات العلم وذات العلوم هي باعتبار حصولها في الذهن معلوم باعتبارها

بذلك الحصول وموجودة ذهنية كونهما بذلك الحصول موجودة في الذهن فالوجود
 في الذهن بذلك الحصول هو ذات المعلوم التي هي صورة مطابقة لها هي صورة له
 ووجود تلك الصورة في الذهن هو معنى وجود الشيء في الذهن باعتبار صورته لا
 العلم من حيث هو علم الذي ذلك الحصول حقيقة معتبر فيه ولا المعلوم من حيث هو
 معلوم لان العلمية والمعلومية لمخوطتان بعد ملاحظة وجود ذات المعلوم في الذهن
 كما لا يخفى عند التأمل الصادق نعم العلم المعبر فيه حقيقة هذا الحصول اذا لا حقل العقل
 حكم بوجوده في الذهن الحصول خرفيه بذاته لا بصورة فقط لانه لما كان معتبرة
 في حقيقة حصول الصورة في الذهن التي هي اعتبارا من اعتبارات العقل كانت
 الحقيقة العلمية من الاعتبار الذهنية التي يعتبر العقل كالا مكان والوجود
 امثا لها فالعلم من حيث هو علم من الموجودات الذهنية بذاته لكن لا بالحصول الذي
 هو حقيقة معتبرة في حقيقته بل الحصول آخر يقبض العقل عند ملاحظة حقيقة التي اعتبر
 فيها حقيقة الحصول لذات الحصول من حيث هي صورة ذهنية كميته داخل في نفس
 العلم من حيث هو علم والحصول داخل في مفهومه لاني نفسه وكذا المعلوم من حيث
 هو معلوم فانه من الاعتبار الذهنية الموجودة في الذهن بذاته لكن هو ايضا
 موجود فيه حصول آخر لا بكل الحصول الذي اعتبر في حقيقة المعلومية فقد ظهر ما ذكرنا
 ان لنا ماهية هي ذات الصورة وصورة مطابقة لها بها موجود الماهية في الذهن
 والصورة التي هي موصوف الوجود الذهني بالفعل ان اعتبر ذاتها من حيث هي فهو
 ذات الموهذات الموجود بالفعل وذات العلم وذات المعلوم وان اعتبر بوصف الوجود
 اي يتميز في الذهن في حد ذاتها في الوجود من حيث هو موجود وان اعتبر بوصف

للعقل في المعلوم من حيث هو معلوم وان اعتبر باعتبار حصولها في العقل حيث
 ان ذلك الحصول فيه سبب لتمييزها للذهن في العلم من حيث هو العلم ^{لصطلح} والعلم
 الحكماء يطلق على الصورة باعتبار هذه الحقيقة المذكورة وعلى ذات الصورة
 التي تعتبر لها تلك الحقيقة وقد يطلق على من شأنه ان يكون صورة ذهنية وقد
 يطلق على نسبة الذهن لتلك الصورة من حيث حصولها فيه وهي المرادة من العلم
 في عرف اللغة كما في قولنا اعلمه ولا اعلمه واذا قل فعل فلان كذا التحصيل العلم
 لا يجوز ان يراد من العلم المعنى الاول والثاني لان الاول اعتبر فيه حيث الحصول
 في الذهن والمعنى الثاني هو ذات الحاصل بالفعل يكون كحصيل العلم على ذهن المعنيين
 كحصيل الحاصل فلا بد ان يكون مراد هذا القائل اجد المعنيين الآخرين واذا قيل
 زال علمه يكون معناه زال ما في شأنه ان يرسم على التام بتفسيخ الصورة وانما
 بالحكمة او انعدم النسبة على هو عرف اللغة بتفسيخ الصورة ايضا واعتبرنا
 من ذات الشخص الخارج فالماهية موجودة بها في الخارج وذات الشخص ^{عنها} موصوفة
 بالوجود بحسب الحقيقة من حيث هي موجودة بالفعل باعتبار اخذها مع الوجود
 وتشتق باعتبار انها تميز وتختص باعتبار اخذها مع ما يميز ويختص كحصيل ^{المادة} كحصيل
 ومعنى زوال انعدام الماهية بتفسيخها وارتفاعها بالمرءة وكحصيل الصورة العلمية عبارة عن
 كحصيل الماهيات بصور احتمل كون صور اعلمية كما ان اتحاد الانشأ من الخارج عبارة
 عن اتحاد الماهية في الخارج حتى يكون اشخاصا خارجية وبأجل اتحادها في الخارج كحصيل
 في الذهن عبارة عن جعل الماهية شخصا وصورة ولو كان الاتحاد والحصول متعلقان
 بالشخص والصورة بالذات يلزم ان الشخص شخص وصورة الصورة مرة اخرى يلزم كحصيل ^{الحاصل}

٢٢٥
 ثم الصورة يطلق على العلم والمعلوم وعلى ذاتها الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة
 واذا اطلقت اطلقت على العلم او المعلوم كون المراد من في الصورة هو ذات
 العلم والمعلوم الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة واذا اطلقت على ذات العلم والمعلوم
 مع قطع النظر عن علميتها ومعلوميتها كون المراد من في الصورة نفس الماهية بما
 اعتبار وجودها في الذهن او الخارج وبما ذكرناه طرأ الحصول في العقل الذي
 اعتبر في مفهوم العلم حقيقة معتبرة في حقيقة العلم وعلمية ذات لبيت باعتبار كنه
 الحقيقة وبهذا الاعتبار كان العلم من الاعتبار ذات الحقيقة وهذا الحصول ^{المأخوذ}
 حقيقة في حقيقة العلم ليس معنى وجود العلم في الذهن بل معنى وجوده في الذهن انه
 اذا لوحظ الصورة بهذه الحقيقة لا كبد العقل له الوجود خارج الذهن هذا على تقدير
 ان يراد من العلم الصورة بهذه الحقيقة واما اذا اريد من العلم نفس الصورة الذهنية
 الحاصلة في الذهن بالفعل فلا اعتبار حقيقة حصولها فيه كون ذلك الحصول معنى حصول
 العلم في الذهن ولا يلزم على كلا التقديرين حصول الشيء ووجوده جزءا من ذات
 الشيء اما على الاول فلما يتبينه واما على الثاني فقط على هذا التقدير ولزوم
 تحصيل الحاصل من الكتاب العلم على ما ذكره الشرح ليس الا لاجل الصورة
 موجودة في الذهن البتة وان لم تعتبر في ذاتها حصولها فيه لال حصولها في معتبر
 في ذاتها ومفهومها والفرق بين العلم بالمعنى الثاني وبين سائر الاعتبارات التي
 ان هذه الصورة الموجودة في الذهن وان كانت موجودة في ذاتها كسائر
 الاعتبارات لكن باعتبار كونها صورة للغير بخلاف سائر الاعتبارات الموجودة
 في الذهن بذاتها ولذا كانت الصور من حيث انها صور على الاطلاق اى سوا كانت

صور اعراض وصور جواهر وصور الاعيان العقلية معقولات مجردة قائمة
 بنفسها بحسب الوجود الذهني وان كان من بعض الماهيات التي تلك الصور لها
 قائمة بذاتها كما هيته الامكان فانها بحسب وجودها بذاتها في الذهن غير قائمة
 بل يوجد في صفاتها الماهية الممكنة خلافا لصورتها من حيث صورة فانها قائمة
 بذاتها في وجودها الذهني لا يكون لها صفات للغير وسائر الاعتبارات الذهنية
 وحدت في كونها صفة للغير لان لا صور الوجود في الذهن اذ لم يكن صور للغير
 كونه معقولات ثمانية للمعقولات الاول ثم انه ربما حصل في الذهن صورة ما
 يتكشف بها ماهية ما عند العقل حيث يمكن الحكم عليها بلا كون ذات تلك الماهية
 موجودة في الذهن بحسب كنهه بسبب حصول تلك الصورة فيه بل الموجود بها ما
 افرى بلا كون تلك الماهية الاخرى بسبب تلك الوجود والذهني متكشف عنه
 العقل حيث يمكن الحكم عليها ومن هذا علم ان العلم وان كانت صورة حاصلة
 في العقل لكن تلك الصورة ربما يكون علما لما ليس له طريق الوجود الذهني لما
 افرى وهي الموجود بها في الذهن لا ما هي علم له وانما يكون علما للعلاقة
 الخاصة بين الماهيتين حيث يكون تلك الماهية الاخرى في الذهن بصورة
 الذهنية سببا لمعلومية الاولى بلا كونها موجودة في الذهن بحسب ذاتها
 بسبب حصول صورتها المتطابقة لها في الذهن كما في العلم بالشئ من وجه
 كما علم بالانسان لضاحه مثلا فان الموجود بصورة الضاحك هو حقيقة الضاحك
 لكنها قد بها بجهلها وجمالها ومن هنا ظهر ان العلم بالشئ لا يتحقق وجوده في الذهن
 بحسب ذاته وحسب بل كونه في وجوده من وجهه في الذهن اعم منه في علم كنهه

وفي هذه الصورة ايضا العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار
 فان صورة الوجود من حيث حصولها في الذهن علم ومن حيث انها تتم للذهن على
 وجه كونها مآثرا للوجود وعنوانا له معلوم وقد يطلق المعلوم على في الوجود
 ايضا لكونه تميزا عند العقل بذلك الوجود لكن المعلوم بحسب حقيقة هو الوجود ايضا
 لكن على وجه كونه عنوانا لما هو وجوده لا عنوانا لحقيقة نفسه فانه لو كان كذلك
 علما بالوجود لا علما بالشئ من الوجود فان قلت اذا الصورة موجودة في الذهن
 ومتطابقة لذات الصورة وتحدية به في كنهه التي بعضها من كنهها في الخارج جميع
 ان كل موجود في الذهن اعتباري فيلزم منه ان يكون احقا في اعتباري عقليته
 قلت الموجود في الذهن انما يكون اعتباريا محضا اذ لم يكن صورة للغير واما
 اذا كان صورة له فاعتباريته وحقيقته تباين لما هو صورة له فالوجودات
 في الذهن بحسب ذاتها لا يكون لها صورة للغير امور اعتبارية محضة تعتبر العقل
 من عنده ولا من الغير كما اذا كان الموجود في صورة للغير فافهم وقد تبين ما حقيقته
 ان سببه في الذهن من الصورة العلية الماهيات التي هي صورة حقيقة طهارة
 وجودها الذهني كسبب الاشخاص الخارجية اليها في وجودها الخارجي كمن الشخص كذا
 من حيث هو شخص اعتبارا لوجوده لا وجود له في الخارج وهو لا وجود له
 في الذهن ايضا لان الجزئي الخارجي حيث هو جزئي لا يحصل في الذهن وهو ايضا
 لا وجود له في كنهه ايضا لان الموجود فيه شئ ومثال منه لا ذاته والشئ
 والمثال عرض خارجي حاله في القوة الحاسة حاكية له فعلومية بحسب حقيقة انما هي جزئية
 ليس الا بطريق العلم الخصوصي او بطريق العلم سحولي منحصر في ذلك الشخص لا يقال اذ لم يكن

معلوماً فكيف يمكن ان يحكم عليه بهذا الحكم لاننا نتول بكن فيه كونه محسوساً متشاكلاً او
 معلوماً بالعلم ان الكل ولا يدرى في هذا الحكم ان يكون معلوماً بخصوصية حقيقة ذاتية
 ونفس على ما ذكرنا في العلم حال الاحساس فالشيخ يحل في المحسوس باعتبار وجوده فيه
 موجوداً خارجياً وباعتبار انه ينكشف كصورته في تلك الصورة الحسية التي هي عبارة
 عنه كسب حقيقة وان كان بينهما فرق بالاعتبار احساس وباعتبار انه هو المنكشف
 احسده لانه عين الصورة المنكشفة محسوس قد يطلق المحسوس على ما في الخارج كما يطلق
 المعلوم في العلم بالوجه على ذي الوجه كالمحسوس كسب حقيقة انشأ هوذا الشيخ المثال
 المحاصل في القوة الحسية وباعتبار انه امر حاك لما في الخارج يسمى صورة
 لكن فرق بينه وبين العلم فالصورة في العلم عين في الصورة وتحدية كحقيقة
 وان كان بينهما فرق بالاعتبار بخلاف الاحساس فانه مخالفة لما هو صورة كسب
 الذات والحكمة لانه عرض حالة في القوة الحسية بخلاف ما في الخارج الذي يحكيه
 ويسمى عساره صورة وبهذا التحقيق الذي ذكرناه في حقيقة العلم ان كل الشبهات
 السادسة والتوجيهات الكاسدة في مباحث العلم خصوصاً الشبهات الواردة
 على قول الشريف فالمكتسب هو المجهول فليست برأي الطرف الاول او المنطق قال
 في الحاشية رجوع الضمير الى الطرف الاول هو المناسب بمنسب الكتاب فانه قال
 الطرف الثاني اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق وهو قسمان رجوعه
 الى المنطق او كسب قول الشارح ولما كان كما جاز اليه وبوجه عليه كسب الظاهر آه اي
 لا يدرى حصة لان مثال ذلك مساهمة في العبارة والمقصود معلوم اقول الظاهر
 ان هذا الكلام من الشارح توطئة وتبيان لمصر الطرف الاول في قسمين فالاول في قول

الشارح ايضاً رجوعه الى الطرف يظهر ذلك بالتأمل في سياق الكلام فانه
 في صدد بيان ترتيب الابواب وتعدادها وحصره فكانه قال قد تم الطرف
 كونه في المنطق والمنطق مقدم وحصره في قسمين لانه لما كان آه اي المجهولات
 رجعة التصور لا يقال من كتب الكتاب المجهول من جهة التصور او التصديق ليس الا
 تحصيل ذلك التصور والتصديق يعود الى المحذور لاننا نتول الكتاب بصورة
 بغير ذلك الكتاب كتحصيل الحاصل دون الكتاب بصورة خاصة بهذا الكتاب
 فالعبارة اذا ابيحت على ظاهر ما ينهم الاول واذا اولت بما اولها الشارح
 به ينهم منها الثاني كما لا يخفى على السائل وبهذا لا يحتاج اليه في قوله اي ان
 مطلب تصور آه لان المتبادر منه هو المعنى الثاني بسبب التصور والتصديق
 الى المجهولات بخلاف العبارة الثانية فان التصور والتصديق فيها ليسا بمتبادرين
 ايها فافهم لم سن الانحصار العلم في القسمين او انحصار المنطق المتفرع
 على قوله اي اما ان مطلب الى اخره بقوله لا يدرى آه لانه اذا اريد من التصور
 والتصديق ههنا ما مرشانه آه يراد منهما في المتفرع عليه ذلك المعنى ايضاً على ما
 لا يخفى على السائل في السياق واذا اريد منهما ذلك المعنى هنا كالمسألة لم سن الانحصار
 الا بما ذكره الشريف فلا بد ان يقول طرفاً لمؤونة التطويل وظهور الانحصار من
 اول الامر بل يحتاج الى منه ما يتطوية وايضاً الملازم للشرط اي قوله
 ولما كان هوذا التأويل على ما لا يخفى لانحصار المعلوم آه انحصار العلم
 القسمين لانحصار ذات المعلوم فيما يتعلق به ذلك القسمان واما انحصار المعلوم
 المعلوم فيها فلا انحصار العلم فيها فلا يذكريه ههنا نرفع انقسام المعلوم على

انتظام العلم فيما سبق بتول فكا آه وكذا اى ل في قوله هي متعلقة بالمجولات
اي بذوات المجولات لا بالماخوذات بوصف الجمل لان تسميها تابع لتسيم
اجمل على ما ذكره سابقا بالتفرع عليه بتول كذا المجولات فيقول فيما جلت
بالمجول اى بذات المجول لما مر آنفا من ان تارة الاعداد وتسميها
بالملكات فاذا كان تسيم الملكات باعتبار شئ متعلق به يكون تسيم الاعداد
انضا ما عمار ذلك الشئ بحسب تعلقاته وذات المعلوم وذات المجول شئ
واحد مثال لذات المعلوم باعتبار تعلق الصورة اكماله بالعلل وبذات
لذات المجول باعتبار تعلق الصورة التي يرشدها الحصول التي اعتبر فيها
عدم حيثه العلية هي الحصول بالنقل وبهذا الاعتبار صرح اعتبار عدم الملكة
لا بحذاتها صورة فالمراد بما سئل المجول الصورة التي يرشدها ان يرسم
الذي من فاهم ولو ترك قول لما مر آنفا واكنى بتول فكذا اى ل فيما سئل
لكان احسن لان ذات المجول كونها عين ذات المعلوم منتسبة الى التسمين ايضا فيقول
وهو ذات الصورة التي يرشدها ان يرسم بحسب بالضرورة باعتبار بذات
التسمين لا اعتبار جعلها عدم ملكة العلم بالحقيقة المذكورة وقول هنا
القول متع على المفرد والمركب بحسب حقيقته على ما ذكره اهل اللغة فيصح اطلاق القول
على لفظ ههنا وان كانت كلمة واحدة على انها مركبة من هاء والتبني واللام
اشارة الى ان المقدة تطلق على معنى اشارة الى هوان لها معنى آخر غير
المذكور ههنا واما ان ذلك المعنى واحد او اثنين فليس بمشأ رايه فتوكله منين
بيان بحسب الواقع ليس من جهة المشأ رايه ههنا ههنا او حقه هذا رد في مفهوم

المقدمة بحسب هذا المعنى لا تنوع فلفظة او ليست للتنوع بان يراد بالحكمة
عد القياس لان التنوع انما يراد منها فيما اذا لم يكن ان يجمع التسمين في تعريف
واحد كما في تعريف المستثنى وتعرف الاسم ما به ما يحدث عند او في معناه ههنا
يمكن الجمع بان معال المقدة هي القضية التي طلبت جزا كذا لكن كمال ان يكون للتنوع
بحسب الاصطلاح ليكون اشارة الى الاصطلاحين احدهما استعمال المقدة
بالمعنى الخاص والثاني استعمالها بالمعنى العام من الاول واما جعلها معنى
واحدة المناسبة بينهما واحتمال تفرع احد ههنا عن الآخر بالنقل والمجاز وكما ان
يراد من لفظة او يعبر اطلاق المقدة على كل قضية جعلت جزا الدليل مطلقا
وذكر القياس ولا تشرف وظهر اطلاق المقدة على جزائه وهذا كما يقول
آنا انسانا او حيوانا اى ما كان من انواع الحيوان يحصل به غرضنا واما
ذكرت الانسان تشرف وظهر الغرض فيه وهذا وجوه حسن وكان هذا
الثاني الظاهر ان لفظ كان من محروف المشبهة لا كان الناقصة واما قال كان
الدال على الشك لانه يمكن ان يراد مما يتوقف عليه صحة الدليل الشرط فقط
اعني غير الجزاء بناء على ان الظاهر ان جزا الشئ يتوقف عليه ذات ذلك الشئ
لا صحة في كون بنية وبين السابق المبينة واما محتمل ان اولى الصحة الصحة
الواقع على ما هو السبادر فلا يبعد المعنى الثاني على المقدمات الكاذبة في فلا يكون
بينهما عموم مطلق بل عموم موجه واما اذا اريد من الصحة اعم مما هو بحسب الواقع
او بحسب الغرض بملاحظة عموم غرض الفرض لا دلالة الصحة المادة وفاسدها على
سببها في موضع كون بينهما عموم مطلق وقد يترك في تفسير المعنى الثاني قيد الصحة في يظهر

بناؤها للتصايا التي جعلت في القياس والاحتجاجة وانما قال هذا التماسا
 بلفظة هذا لان السابق ثابته ايضا بالقياس الى المعنى الذي اراد من المعنى
 هنا والادراك اي يلزم توقف الشيء على نفسه الذي هو حال الدور و
 كثيرا ما يعبر بالدور عن هذا المعنى ويمكن توجيه الدور ايضا بلا حطة التماسا
 الاعتباري من الشروع في العلم والشروع في حيز منه وان كانا واحدا
 بحسب الذات فكل من كليهما متوقفا على الآخر بحيث لك التباين فافهم
 توقف الظاهر ان حال الضرورة في الشروع تصور العلم بوجه التصديق
 بنائده آه لكن اقم قوله توقفه لا السام سابقه اعني قوله لا يتوقف ويمكن
 بدون الحمل على اتمام بان جعل الضرورة في حال الشروع لا حال الشارع فافهم
 بوجه من الوجوه اي على وجه الاختصاص به واستيادته بسببه عن غير
 لا وجه عموم له وغيره سواء كان ذلك الوجه انما هو واقعا عليه كسبب لا آخر
 او لا كما اذ تصور النحو يكونه باحاطة عن الكلمة مطلقا بخصيص ذلك الوجه به
 لا بتعيينه وللصرف وسواء كان التصور بذلك الوجه انما هو على طريق النظر
 والفكر او على طريق البداية وانما قلنا على وجه الاختصاص لان المقصد
 اليه بخصوصه يعني تصوره بوجه ما على وجه الاختصاص لا على وجه العموم والآن
 يلزم ترجيح المقصد اليه من غير مرجح وهو يثبت بالبداية وعلى التصديق
 بنائده يترتب عليه اي على تصديق فائدة مخصوصة من الفوائد يكونها مرتبة
 عليه لا على غيره والا يلزم الترجيح من غير مرجح والا يلزم في ذلك تصور
 منهوم الترتيب واما اعتقاد ان لهذا الشيء فائدة مخصوصة به اي تصور

انما هي المخصوصة على وجه الاحمال من غير علم بخصوصها فلا يخفى في الشروع
 في تحصيل ذلك الشيء لان ذلك الاعتقاد حاصل في غير ذلك الشيء فلا يخفى به
 اللهم الا اذا انضم اليه مرجح آخر من خارج كخصة وبذلك المرجح المختص به
 يجري ذلك الاعتقاد العام له وبغيره محرم تصور الفائدة المخصوصة به
 ان قلت او كانت الافعال الاختيارية مسبوبة بتصدقن الفائدة البتة
 فيندم احد الاصول الثلاثة المقررة عندهم وهي ان ما سوى الانسان من
 الحيوانات لا يدرك الكل قطعا وان لم يجمع كحيوانات افعال اختيارية ولذا
 اخذوا في تعريفها التحرك بالارادة وان المحمول لا يكون الاكلية وذلك
 ان سائر الائن اذا تحرك فاما ان يكون حركته بالارادة او لا والى
 سهدم به الاصل الثاني فان كان حركته بالارادة يكون ملك الحركه مسبوبة
 بتصدقن فائدة والمحمول ان كان كليا يلزم منه ان يكون سائر الحيوانات
 مدركا للكل فيندم به الاصل الاول وان كان جزئيا فيندم به الاصل
 الثالث قلت لغاية الحيوانات قوة واهمية يدرك بها النافع والضرر
 من حيث ان نافع وضارة وهذا الادراك يجري مجرى التصديق للقوة الثالثة
 لكونه بحيث اذا فصل يكون غير التصديق فكانه حادثة اجالية للتصديق و
 لا شارة الى هذه النكته اعني كفاية احكامه الاجالية في تمام التصديق
 بالغاية كثيرا ما منع في ان الحكماء في هذا المقام لفظ التصور بل التصديق
 فتقولون الشروع في الفعل الاختيارية يسبق بتصوير الغاية ثم الادراك الذي
 اجاري مجرى التصديق كثر منه ما قال الشيخ من التفضل بحكمة اندراج الاضغين

في انتاج شكل التفسير فانه لا ادراك الساذج الجاري مجرى معنياته
 لا بد ان يدرك المقدمات على حيثة تفطن اندراج الاصغر في الاكبر حتى يكون
 المقدمات مستطمتين فلما في الحركات الفكر المعقدة للتأدي الى المطمئنين
 الادراك بهذه حيثة حاله اجمالية اذا فصلت كونه حاصلها ان هذا مندرج
 في ذاك فلهذا الحال الادراكية الاجمالية مجرى مجرى التصديق وبهذا اندفع
 ما توهمه الشريك المواقف من الاعتراض عليه بانه بعد ادراك المقدمات
 لا يحتاج في الانتاج الى ادراك مقدماته فانه فهم من التفطن التصديق نفسه لا
 ما مجرى مجراه على الحقيقة ومنه ما يقال في جواب الاعتراض الامام بالتمسك
 بالعوارض لكونه محتاجا الى العلم باختصاصها بالمعروف الذي ينفي ذلك
 الاختصاص من العلم به سابقا لا يجوز ان يكون ان يتصور المعروف بالعوارض
 على وجه اختصاصها سابقا من غير سبق التصديق بان هذا محض ذاك
 والادراك بهذا الوجه حاله اجمالية اذا فصلت كونه التصديق مجرى
 مجراه ومنه نفس الاذعان المسمى بالتصديق فانه حاله ادراكية اجمالية اذا
 فصلت كونه من التصديق المتصل بالنسبة واقعة اولية بواقعة فكون
 نفس التصديق اي الاذعان مطلقا حاربا مجرى ذلك التصديق المتصل
 نفسه والاي لم يزم التمسك وامثال ذلك لا يحصى كثيرة فلا يعقل ان قلت ان
 كل شروع فعل اختيارى اذا كان مسبوقا بالتصور بوجه والتصديق بها
 يلزم ان يكون التصديق كالحصيل في التصديق والشروع فيه لكونه
 ادراخيا راسخا بالتصور والتصديق اخرين بلهم جوا فلم التمسك قلت

متعلق التحصيل والشروع بالاختيار هو الشيء ما عدا ذلك التصور والتصديق
 للشروع فيه واما كرامة الملاحظة في هذا الشروع ولا متعلق بها المقصد والاختيار
 بالاصالة بل بما كحصيل من المحدثات السابقة على طريقه الاجاب نعم يجوز
 ان يكون ايضا مطلوبا بالحصيل اذا متعلق بها قصد متانف فكونان من
 الامور التي يطلب بحصيلها بالقصد والاختيار فلا بد فيها من تصور والتصديق
 المذكورين لكن لا على طريق الاختيار بل كوزان يكون على طريقه الاجاب والجدة
 يجب ان يكون الانتهاء الى تصور والتصديق حاصلين على طريق الاختيار
 لئلا يلزم التمسك ويتضح ما ذكرناه من حال الصورة العلمية فانها من حيث انها
 مرآة لمعلومها يكون معلومها مطلوبا بالحصيل ومحصلا بها لا هي نفسها نعم
 اذا توجه اليها قصد متانف يكون مطلوبة بالحصيل ومحصلة بصورة اخرى
 كذلك يلزم جوا فلا نسب الى الصورة المرآتية كحصيل ومتعلق قصد واختيار
 وقس عليها حال التصور والتصديق اللذين يحسبدهما فانهم فانه وقوع
 سوار كان حازما او غير جائزيم اي في رتبها واختصاصها بالاختصاص
 مرتبها المنظم اليها من خارج وكذا الحال في قوله مطابقا او غير مطابق
 واما تصور والتصديق بوجه انهما في الصناديق عليه كالحوائج بطريق
 الاستفاضة قدم الاستفاضة على الافادة مع ان المتعارفات خير عنها
 اشارة الى ان عقل البصيرة بالاستفاضة ازيد واقوى وقوله بطريق
 اما متعلق بوجه او بالشروع وكلاهما صحيح فتدبر على سبيل الخطاية اي
 الذي يكون فيه الفطن والتحجس فتدبر اي في ان ما ذكر في مثال هذا المقام يكون

فيه طرق الخطابة ولا يمكن من الذين يطلبون البرهان على انحصار المقدمات
 في ثمانية اواربعه وانحصار البصيرة في مرتبة حتى يصح جعل تلك الامور
 مقدمة وحصرها فيها فيكون لنا في العمياء لا تبصر موضع وضع القدم معط
 يدها اي لا يسلك على العمياء من غير تمييز في وضع الشئ موضع اللاتق
 في وقت القسم الثاني على كل منها فيه مسامحة والمقصود واضح وانما يمكن
 يقال ان كلا منهما ينصف ان القسم الثاني في سوقف عليه وعلى صاحبه لان
 الصديق موقف آه جل موقف موضوع القسم الثاني في وقت لاذ هذا القدر
 يكفي في المقام الخطابي ثم لم تنفع بهذا المقدار فكيف جاشية في هذا المقام لتوجيه
 كلامه على وجه آخر فقال فقد توقف الكتاب بالتصديق على الكتاب بالتصور اذا
 كانت تصورا كسبية انتمت فكانه حل قوله لان التصديق آه على التصديق
 وجل موقف قضية مهلة فعل هذا يكون الكتاب بالتصديقات بسائل القسم
 الثاني في توقفا على الكتاب بصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون
 الكتاب بالتصورات انما تعرف من القسم الاول فكون معرفة القسم الثاني موقوفة
 على معرفة القسم الاول ولولا الحق العبارة ان يقول ولولا هي لان الضمير
 الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا مرفوعا بالابتداء وقد مر مثله في عبارة
 الشرح ايضا العلوم ما نظرية تسامح في العبارة حيث اوردهم وجميع تمام
 المفرد الا ان هذا التسامح قد كثر وقوعه في كلامهم حيث يوردون لنظر الكل
 وجميع في تمام التبريد والتقسيم واصل النكتة فيه هي الاشارة الى الطبيعة
 افراد تعرفه كذا وتسيم كذا الى الخ افراد هذه الاقسام تسمى آية

الظ ان قال آيات ان قال هذه النسبة كالنسبة في امرتي في موضع الاحمر
 قصد اللباقة بل كانت مقصودة بداتها وان كانت وسيلة لتفصيل
 شئ آخر كبعث المقاصد بالذات الذي توسل به الى مقاصد اخرى فانظري
 آه وقول الشيخ في الاشارات العرض من المنطق ان يكون عند الانسان آية قانون
 تعصم مراعاتها للذهن عن ان يصل آه وان كان لا يتم كون المنطق غاية لنفسه
 انه مسامحة في العبارة والمراد منه ان العرض من المنطق هو العصمة بمراعاة
 عن ان يصل في الفكر ذهني اى نسب اليه بالصدور عنه بناء على ظاهركمال
 كالحركات الفكرية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر المحقق
 يعلم انها حصولات الصور العلمية على وجه التعاقب الشبيهة بحركة فقل المنطق
 بكيفية العمل على التشبيه كما في في امثال هذا المقام فتقول او خارجي معنا الضمير
 على المبادى الخارجية التي هي غير الذهن في الحكمة العملية اى كما كان العمل موضوعا
 في الحكمة العملية على ما هو المتبادر من التسوق وعلى ما هو المحقق في موضوع الحكمة العملية وما
 وقع من موضوعها من النفس الانسانية فتساعى المسامحة ولوبنى الكلام على هذا المسامحة
 يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في الحكمة العملية بخلاف علوم الحياة العلوم التي لا تحصل
 الا بالمرآة هي المختصة باسم الصناعة في عرف العامة واما في عرف الخاصة فبالصناعة
 اسم لما يعلق بحقيقة العمل مطلقا وقد يستعمل معنى المن مطلقا حصوها انفسها
 انفسها باعتبار حصولها هذا على قراءة انفسها بجزء واما على قراءتها بالرفع
 بدلائر حصولها فلا حاجة الى التاويل فافهم فاللازم من كون الشئ غاية
 لنفسه ان قلت ما ذكره لا يمكن في كون الشئ غاية من ان يكون مقصودا بترتيبها

فيه طرق الخطابة ولا يمكن من الذين يطلبون البرهان على انحصار المقدمات
 في ثمانية اواربعه وانحصار البصيرة في مرتبة حتى يصح جعل تلك الامور
 مقدمة وحصرها فيها فيكون لنا في العمياء لا تبصر موضع وضع القدم معط
 يدها اي لا يسلك على العمياء من غير تمييز في وضع الشئ موضع اللاتين
 في وقت القسم الثاني على كل منها فيه مسامحة والمقصود واضح وانما يمكن
 يقال ان كلاهما ينصفان القسم الثاني في وقت عليه وعلى صاحبه لان
 الصديق يوقف آه جل يوقف موضوع القسم الثاني في وقت له اذ هذا القدر
 يكفي في المقام الخطابي ثم لم تمنع بهذا المقدار فكيف جازية في هذا المقام لتوجيه
 كلامه على وجه آخر فقال فقد توقف الكتاب بالتصديق على اكتاب التصور اذا
 كانت تصورا كسبية انتهت فكانه حل قوله لان التصديق آه على التصديق
 وجل يوقف قضية معلقة فعل هذا يكون اكتاب التصديقات بسائل القسم
 الثاني في وقتا على اكتاب تصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون
 اكتاب التصورات انما تعرف من القسم الاول فكون معرفة القسم الثاني موقوفة
 على معرفة القسم الاول ولولا ما حق العبارة ان يقول ولولا هي لان الضمير
 الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا مفعولا بالابتداء وقد مر شك في عبارة
 الشرح ايضا العلوم ما نظرية تسامح في العبارة حيث اوردها وجميع تمام
 المفرد الا ان هذا التسامح قد كثر وقوعه في كلامهم حيث يوردون لفظ الكل
 وجميع في تمام التعريف والتعظيم ولعل النكتة فيه هي لاشارة الى الطبيعة
 افراد تعرفه كذا وتقسيم كذا الى اخرج اذا دأب هذه الاقسام يسمى آية

الظ ان قال آية ان قال هذه النسبة كالنسبة في امرتي في موضع الاحمر
 قصد المبالغة بل كانت مقصودة بداتها وان كانت وسيلة لتحصيل
 شئ آخر كبعث المقاصد بالذات الذي توسل به الى مقاصد اخرى فانطلق
 آه وقول الشيخ في الاشارات العرض من المنطق ان يكون عند الانسان آية قاتو
 تعصم مراعاتها للذهن عن ان يضل آه وان كان يسمي كون المنطق غاية لنفسه
 انه مسامحة في العبارة والمراد منه ان العرض من المنطق هو العصمة بمراعاة
 عن ان يضل في الفكر ذهني اي نسب اليه بالصدور عنه بناء على ظاهرا
 كالحركات الفكرية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر المحقق
 يعلم انها حصولات الصور العلمية على وجه التعاقب الشبيهة بحركة فقل المنطق
 بكيفية العمل على التشبيه كما في في امثال هذا المقام فقول او خارجي معنى الضم
 على المبادى الخارجية التي هي غير الذهن في الحكمة العملية اي كما كان العمل موضوعا
 في الحكمة العملية على ما هو المبادى من التوقف وعلى ما هو المحقق في موضوع الحكمة العملية وما
 وقع من موضوعها هو النفس الانسانية فتساعى المسامحة ولونين الكلام على هذا المسامحة
 يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في الحكمة العملية بخلاف علوم الحياة العلوم التي لا تحصل
 الا بالمرآة هي المختصة باسم الصناعة في عرف العامة واما في عرف الخاصة الصناعة
 اسم لما يعلق كحقيقة العمل مطلقا وقد يستعمل معنى المن مطلقا حصوها انفسها
 انفسها باعتبار حصولها هذا على قراءة انفسها بجزء واما على قراءتها بالرفع
 بدلائل حصولها فلا حاجة الى التاويل فافهم فاللازم من كون الشئ غاية
 لنفسه ان قلست ذكره لا يمكن في كون الشئ غاية من ان يكون مقصودا بترتيبها

او لا ذكر للبرهان فلا ذكر له لا يقال عدم الذكر معلوم بالبداية من نظر
 في الكتاب فلا حاجة لقوله اذ لو ذكر آه لاننا نقول المعلوم بالبداية عدم
 ذكره بالاستتملال والصراحة واما عدم ذكره مطلقا وان كان ضمنيا و
 تبعيا فلا قوله قلت لا حاجة آه حاصل ان ذكر هذا القصد في ذكر البرهان عليه
 وان كان نظريا لانه لا حاجة في فائدة الى برهان فان من تصور آه فانه
 في ضمن ذلك التصور بلا حاجة الى برهان وقول وكيفية اي كيف لا يكون فورا
 بلا حاجة الى البرهان فانه مذكور في ضمن ذلك الحاجة وبرتانه برهان عليه
 فلا حاجة الى برهان مستقل له وهذا جواب آخر واشتات لذكره بما سيده
 بلا حاجة الى البرهان عليه ان قلت تصور الشئ بمفهوم لا يوجب صدقه عليه
 قلت هذا التصور بهذا المفهوم انما نشأ بعد اثبات صدقه عليه يظهر
 ذلك للنظر في سائر الكتاب فكان الشريف لاحظ هذا المنع وان كان يمكن
 ان يجاب بما اجبناه فذكر جوابا آخر اوضح من الاول فان لفظ الحقيقة
 آه اعلم ان المفهوم ما يتصور من اللفظ سواء كان موجودا او معدوما و
 الماهية ما به الشئ هو هو وهو باعتبار حصوله في الذهن ليس ما بهيته مشتقة عما
 هي سواء كان مفهوما من اللفظ او لا موجودا في الخارج او لا وباعتبار
 وجوده في الخارج ليس حقيقة انما يطلق على الموجودات التي يطابق
 الموجودة وان كان وجوده بالحجب افراد ما يمكن ان يراد من الموجود ومنها
 ما يوجد بحجب ذاته لا بحجب فله فالوجود في الذهن بذاته الذي ينزله الموجود
 انما رجح يمكن ان يطلق عليه لفظ الحقيقة ولو بحجب المجاز فلا حاجة في دفع السؤال

الذي

الذي اورد على الشارح على ما سنذكره عن قريب الى جعل كلامه مفيدا
 لنا مطلبان فخصهما بالذكر لعل الغرض بهما والا فالطالب كثيرة على ما بين في
 مباحث البرهان من علم المنطق والمطلب بفتح الميم وضمير به اما راجع
 الى لفظه ما ولفظه هل واما راجع الى المطلب على وجه التسامح والاعتناء
 المجازي فلا حاجة لتفصيل الضمير الى جعل المطلب بكسر الميم اسم الآلة
 مطلب التصور اي المجهول التصوري المسعور به بوجه خاص لفظ المطلب ومن
 عليه قوله وطلب به الصدق مع قطع النظر اي مع عدم العلم لا يعلم
 انطباقه ويتقطع النظر عنه والطالب له ما الشارحة آه المطلوب
 بالشارحة الحقيقة الاسمية اعني تمام ما اعتبر في مفهوم الاسم فالمقول
 في جوابه هو اكد الاسمي التام الشارح لما اعتبر في مفهوم الاسم ولا يجاب
 باكد الاسمي الناقص ولا بالرسم الاسمي التام كما كان او ناقصا وكذا المطلوب
 بالحقيقة تمام طبيعية موجودة في الخارج فالمقول في جوابه اكد الاسمي
 لا الناقص ولا الرسم مطلقا واما التعريف اللفظي فانه وان كان منيعا
 جوابا ما بسببها لما يوضح له اللفظ حقيقة الشئ فكان المعاني حاصلا لا لفظا
 لكونها الالفاظ لكونها قوالا لانه لما كان ذلك التعريف جاريا بحجج التعريف
 لان الغرض منه ليس تحصيل الصورة السادسة المجردة انما له من الصدق كما في
 اكد الاسمية والحقيقة لم يعدم مطالب بالان لفظية في الحقيقة الصورة
 السادسة المجردة ووقع التعريف اللفظي في جوابه بناء على امر التبيين فلم
 يكن جوابا له بحسب حقيقة فلم يعدم منه بل التعريف اللفظي لا بد ان يقع جوابا

شيء لان التعريف اللفظي لتعيين المفهوم بعد العلم به فالجهول في حقيقة كونه
 اللفظ اي شيء هو ما هو معلوم لك فاللفظ في التعيين فلا بد ان يسأل باي
 ثم التعريف اللفظي كونه ان يكون قبل العلم بوجود المفهوم وبعده يطلب
 التصور اشد بالتصور التصور احدى الذي هو احد مطالبه الثلث وقسمه
 قسمته ولم يذكر ما في الطالب كونه غير مناسب للمقام وليس مراد حصره
 في هذا التصور الا ان الاظهر ان قال الذي قد يطلب به التصور احدى
 وهذا التصور على قسمين وانما قلنا ان مطالبه ثلث لانهم صرحوا بان القول
 في جوابه هو ان كان كبح خصوصية المحضة فهو احدى وان كان كبح الشركة
 المحضة فهو اثنان وان كان كبح كبح خصوصية والشركة معا فهو النوع اعني
 تصور الشيء الذي علم وجوده اي تصورا بالكمه على ما يصرح به بوجود
 الشيء آه وقد يكون المطلب الوجود في الهلكتين لكنه يطلب في صورة طلب
 الوجود وليس له اداة الطلب بالاستقلال والى التصديق بثبوته لغرض
 والصحيح ان يقال وعلى الصدق بوجوده على حال ثبت على ذلك فوهم الهلية
 المركبة لان تركيب الوجود انما هو في جانب مثبت لا في جانب النكبت
 لان كونه ان ثبت بالثبوت لا في نفسه فلما منع تركيب الهلية في
 بل يلزم منه ان يكون الهلية المركبة للشيء بدون الهلية البسيطة له وهذا
 ما صرحوا به قال الشيخ في النجاة مطلب هل يعرف به الاكباب والسلب
 وباجل الصدق وهو اما مطلب هل مطلقا نقول هل الله موجود وهل لا
 موجود وانما يعرف به حال الشيء في الوجود المطلق وعدم المطلق واما مطلب

هل المقيد كونه هل الله خالق وهل جسم محدث فانما يتعرف به هل الله موجود
 على حاله اولى وليس وقال الشارح في جوابه على الشرح وصدق الشيء اما بوجوده
 مثل هل زيد موجود او بوجوده على حال مثل هل زيد قائم والا دل الهلية
 مقدمة على المركبة بالضرورة ولا شبهة في ان مطلب آه اذا علم مطلب
 الشارحة من كمه الاسم والاسم الاسمي تامين كانا او ناقصين ومن الوجوه
 البديهية اي ما يشانه ان يكون مطلب من هذه الامور وان كان حال في شأن
 الطلب مختلفا بحسب الاشخاص وان كان ذلك التعميم على خلاف الظاهر
 الاصطلاح سندف السوال بان مطلب الشارحة الذي هو عبارة عن كمه
 الاسمي انما ليس مقدم على البسيطة اذ يمكن فيه تصور الشيء كمه ان نقص
 ورسمه الاسمي ليس كذلك بل عليه ان يقال ان في كل مطلب لا بد ان يكون المطلوب
 مشعورا به بوجه من الوجوه الخاصة بحيث يمكن الطلب به ولو كونه مفهوما
 اللفظي المخصوص والالم يقتضيه الطلب لان الطلب معنى سبق تصور المطلب
 وجه يمكن من الطلب فالصور بالوجه الذي لا بد في الطلب بما الشارحة وعدم
 عليه على مطلبه عا ثلث الامور الاربعة عا خلافا لاصطلاح كبح في طلب الوجود
 بهل البسيطة فلا يتقدم ضروريا لمطلب الشارحة على عمومها ايضا على مطلب
 هل البسيطة ومطلب اكمية ويعمل ان يقال ان هذا التصور ايضا يمكن ان
 يكون مطلبيا باعتبار وان كان مبدء الطلب باعتبار آخر كبح خلافا لاصطلاح
 على انه يمكن المراد من مطلب الشارحة التصور مطلقا سواء كان من شأن المطلوب
 اولام مطلب الشارحة للاسم مقدم على مطلب اكمية كونه مقدا على ما

عليه مطلب الحقيقة لكونه متقدما على ما يتوقف عليه مطلب الحقيقة على مطلب
 بل البسيطة وهو مقدم على مطلب هل المركبة ايضا لان السؤال عن كون الشيء
 على حال يقتضيه سبق تصور ذلك الشيء بحسب وجوده في نفسه والتصور على
 هذا الوجه يتوقف على التصديق بالوجود في نفسه وهو متوقف على التصديق
 الاسم واعلم ان الشيخ اورد في كتابه ان مطلب الشارحة متقدم على الحقيقة
 وكان مراده هو التقديم على طريقة الاستحسان وفهم الشرف منه التقديم
 الضروري فكاد ان لا اسم كلامه الا بتقصيف لا يتكبر العاقل فضلا عن الضال
 ولا ترتيب ضروريا له يعني اذا كان لما يسأل عنه بالهئية المركبة بال
 حقيقة لا يلزم ان يقدم تصور بحسب حقيقة على السؤال ببل المركبة الا كما لا يخفى
 والابن بل استدلاله ان قلت لو ثبت الشيء بالثابت على الشيء لا يتغير
 ثبوت ما يتوقف عليه لان الاشياء الموجودة ربما يتوقف على الاحتمالية
 قلنا هذا ايضا من جملة التخييلات التي تقصد بها توجيه الامور المذكورة في ادراك
 كتب هذا النص على وجود المنطق في الذهن ومن الكلمات الموجودة في حاجته
 لكونها متعلقة لما هو في الخارج لا يتصف ومن وجود المنطق في الخارج لان موضوعه
 امور ذهنية فلا تعلق له لما هو في الخارج حتى يتوهم وجوده فيه ايضا فاجاب
 اي الشارح في حاشية على الشرح لكن هذا الجواب ينافي ما ذكره في بحث الكلام
 من الصور العلمية موجودات خارجية وما يتوقف عليه لتيسر العلم وغيره
 مما يثبت عليه بيان كاجابة ليكون حقيقة اي بحسب حقيقة بالضرورة الى اصل الكلام
 محتملا كما ان موضوعه ايضا كذلك اورد في الكلام اشارة الى وجه اخر لكون

معلومات علم المنطق غير موجودة لان الموضوع اذا كان غير موجودا يكون معلوما
 التي من جملة اجزاء الموضوع او انواعه او احواله او انواعها المعلومات
 غير موجودة بل الاعراض الذاتية التي يجتنب عنها غير موجودة ايضا لان
 الاعراض الذاتية للموضوع المعدوم معدومة فمعلومات المنطق لا شئ لها نسب
 والموضوع على التفصيل المذكور والمحمول كل منها معدوم غير موجودة وقوله
 ايضا اي كالتب كذا اي لا وجود له في الخارج فليس قوله ايضا مقصودا
 الى قوله فلا يكون آه وكذا قوله كذلك ليس بامارة الى قوله موجودا خارجيا
 للاكمل نظم الكلام من تصور الغاية اي غاية المشروع في المرتبة عليه
 في الواقع والا فصور الغاية مطلقا من حيث الترتيب مما لا بد في اصل الشرح
 من حيث انه موجود اي تصوره بحسب الوجود الذي هو تصور الحقيقة ولا
 شك ان التصور بحسب الحقيقة ازيد في فائدة البصيرة من التصور بحسب الاسم
 ومن التصديق بالاحتياج اه اي لا بد منه بعد ما اختاره للتوصل الى
 التصديق بالوجود او نقول قوله لا بد اعم من الوجوب العقلي والاستحسان
 او نقول لا بد منه لا دارما هو الواجب اعني التصديق بالوجود لا خصوصيته
 وما لا وجوب مطلق المودى الى التصديق بالوجود الذي هو فرد منه فاعلم
 اما على غاية المنطق اي معرفة غاية المنطق وكذا قوله اما على حقيقة
 واما على الاحتياج كالذلك السبب غاية فيه مسامحة فكانه نقول هو غايته
 في العلم اي انه غاية وقد ذكره مقدمنا ليؤدي تلك الامور الثلاثة
 ببيان واحد بل اذوم التكرار فانه لو ذكر كلام تلك الامور الثلاثة متقدما

الانحلال فلا يكون هذا الوجه وجه الاختصار والتقديم بالنسبة اليه لكن
لا بأس فيه لان الاختصار والتقديم بالنسبة اليه مما لا يخاف فيه لان شدة ارتباط
به وظهور انفعاله عنه وتوقفه عليه مما لا يخفى على احد قدّمه في البيان اى
في الذكر او يقول بيان الحاجة عبادة عن المقدمات التي شئت بها الاحتياج
فلا بأس في تعليل البيان بها ككونه موقوفاً عليه اى باعتبار وقوع تلك
السلسلة من المصروف كونه اخر ما خلّ فلا ينافي في ذلك لما سبقه من قوله ولما لم
يكن ثبوت التصديق الى قوله بل استدل الى آخر الكلام ثم جميع الكلام.

بجهد الله وعونه وحسن تاييده واكملت

رسول العالمین و صلی اللہ علیہ

محمد وآل محمد

اجمعين



Söğütmanîye U. Kütüphanesi	
Kısr	H. Hüsnü
Yeni	
Eski no	1223

وسبب بيان الحاجة لانه المعروف يلزم التكرار في البياي والمبين ايضا
لانه يلزم ح ان يذكر ذلك البياي لكل واحد منها وفي كل من الذكر سبب الامور
الثلاثة لان المعروف هو ان بيان الحاجة يشتمل على ذلك الثلاثة فيلزم منه تكرار
بيان الامور الثلاثة بتكرار بيان الحاجة بخلاف اذا ذكر بيان الحاجة بمقتضى
التمهيد والتوطئة فانه تبين الامور الثلاثة بهذا البياي الواحد بلا حاجة
الى التكرار ولا قال بتدعيم بيان الحاجة بتفصيل ذكر هذه الامور الثلاثة مؤخرًا و
ليس كذلك لانا نقول يكفي في ذكرها مؤخرًا عنه ان يكون متضمنًا لها وتلزم
ايضا وبودوا اليها ولا يلزم فيه ان يذكر مؤخرًا عنه على وجه الاستقلال
وذلك لانه انما يذكر ذلك البياي الى ان يسبق بحث الحاجة الى التصور بحسب حقيقة
ليس ما ينهم من ظاهره مرانه مذكور بعد بيان الحاجة بالاستقلال لانسباغ اليه بل من
الانسباغ انعماءه عنه بعد تمام البياي فافهم هذا توجيه ثانياً وصف هذا
التوجيه بالثاني لا يتعسف الا كون الوجه الاول وجهًا صالحًا للاختصار والتدعيم
بحسب الواقع على ما بينه الشريف وليس يلزم منه ان يجعل الشارح الوجه الاول وجهًا
كليهما احدهما مغلله اى هو في مرتبة الاخيرة بحسب الاخلال الواقع فيما بين المقاصد
اى هو اخر المقصود في سلسلة الاخلال وينتهي تلك السلسلة فيه وما هو كذلك
بحسب تدعيم بيانه على بيان سائر ما في تلك السلسلة تلك المقاصد نقل عنه انه
اشار بقوله تلك المقاصد الى ان تصور الغاية خارج عنها انتهى راد على قول
الشارح لفظه تلك لكون اشارة الى المقاصد المتسلسلة المذكورة بقوله فان
تصور الماهية الى قوله من بيان الحاجة وانما اخرج تصور الغاية لانه لم يقع في

وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ

انما هذا الكتاب
 هو الذي كان
 في الاصل
 من الكتب
 التي كانت
 في دار
 الخزانة
 في دار
 الخزانة
 في دار
 الخزانة

الاسم